Şeyhu'l İslâm
— Mustafa Sabri Efendi —
شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي

MEVKIFU'L AKL

Akıl, İlim ve Âlemin
Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri
Karşısındaki Konumu

موقف العقل والعلم والعالم
من رب العالمين
وعباده المرسلين

3

دار الخلافة العلية مدرسه سي
DÂRU'I-HİLÂFETİ'I-ALİYYE MEDRESESİ

موقف العقل والعلم والعالم
من رب العالمين
وعباده المرسلين

3. CİLT

MEVKIFU'L AKL

Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri Karşısındaki Konumu

Şeyhu'l İslâm
– MUSTAFA SABRİ EFENDİ –

دار الخلافة العلية مدرسه سی
DÂRU'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ

Mevkıfu'l Akl
Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri Karşısındaki Konumu
CİLT: 03

– Şeyhu'l İslâm Mustafa Sabri Efendi –

Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi: 10

Mustafa Sabri Efendi Külliyâtı: 02

Eserin Orijinal İsmi:

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين

Mevkıfu'l Akl ve'l İlm min Rabbi'l Âlemîn ve Ibâdihi'l Mürselîn

Editör:
Furkan bin Abdullah

Mütercim:
Hüseyin Nohut

Tashih:
Abdurrahman Çavuş

Son Okuma:
Osman Akyıldız

Tashih&Mizanpaj:
Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi

Kapak:
İnkreativ Arts

Baskı & Cilt:
Step Ajans Matbaa Ltd. Şti.
Adres: Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 446 88 46 Sertifika No: 45522

IM AUFTRAG DES ISLAM
DÂRU'L HİLÂFETİ'L ALİYYE MEDRESESİ
Sontra Mescidi, Lindenauer Str. 4
36205 Sontra / Almanya

E-Mail:
iadi@gmx.de
www.imauftragdesislam.com • www.hilafetialiyye.com • www.aliyye.de

Türkiye Dağıtım:
Yamanevler Mah. Küçüksu Cad. Bıldırcın Sok. No: 9/1 Ümraniye / İstanbul
Tel: +90 216 632 00 60 , +90 539 762 66 95 • Online Sipariş: www.kureselkitap.com

İstanbul, 1444 - 2023

* Bu kitabın her türlü basım hakkı Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi Yayınları'na aittir.

İÇİNDEKİLER

• 3. CİLT •

BİRİNCİ BÖLÜM:
ALLAHU TEÂLÂ'NIN VARLIĞININ İSPATI (İSPAT-I VACİB)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN TEKMİLESİ: ALLAH TEÂLÂ'NIN FİİLLERİNİ TA'LÎL VE BUNA BAĞLI OLAN ALLAH TEÂLÂ'NIN FÂİL-İ MUHTÂR OLMASININ MANASINI TAHKÎK, BERABERİNDE DE İNSANIN İHTİYÂRÎ FİİLLERİNİ İNCELEME MESELESİ 7

Filozof Kant'ın Allah'ın Varlığına Dair Delili 66

Vahdâniyyet 81

İKİNCİ BÖLÜM:
ÂLEMİN (EVREN, KÂİNAT) ALLAH'A KARŞI KONUMU

Birinci Fasıl: "Vahdet-i Vücud" Meselesi 84

İkinci Fasıl: Âlemin Hudûsu Meselesi 280

شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)

3. CİLT

MEVKIFU'L AKL

Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri Karşısındaki Konumu

Şeyhu'l İslâm
– MUSTAFA SABRİ EFENDİ –

دار الخلافة العلية مدرسيسي
DÂRU'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ

بسم الله الرحمن الرحيم

Dördüncü Bölümün Tekmilesi

Allah Teâlâ'nın Fiillerini Ta'lîl ve Buna Bağlı Olan Allah Teâlâ'nın Fâil-i Muhtâr Olmasının Manasını Tahkîk, Beraberinde de İnsanın İhtiyârî Fiillerini İnceleme Meselesi

Bizler, Batılıların tabiriyle "gâye illetleri" delilini takdir ederken mutlaka ele alınması ve dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri şudur: Eş'ârî Kelamcılar Allah Teâlâ'nın fiillerini gâye illetleri diye ifade edilen garaz (amaç, hedef) ile ta'lîl etmeyi de caiz görmemektedirler. Kelâm âlimlerini özellikle de Eş'arîleri küçümsemeyi kendilerine âdet edinmiş olan İbn-i Rüşd, İbn-i Teymiyye el-Harrani, İbn-i Kayyım el- Cevziyye ve Sadreddin Şirazi gibileri bu anlayışlarında onları tenkit için bir araç (vesile) buldular. Binâenaleyh Eş'arîleri Allah Teâlâ'nın fiillerini hikmetten hâli olarak nitelendirmekle itham ettiler. Zira (onlara göre) Allah'ın fiillerini amaçtan ve gâye illetlerinden hâli görmek bunu hatta âlemin âlim ve hâkim olan Sânii'nin (yaratıcısının) varlığının en bariz delilini ilgâ etmeyi gerektirir. Peki, biz, bu kitabımızda gâye illetleri delili olarak isimlendirilen delilin üzerinde durmakla Eş'arî Kelamcılara düşman olanların küçümsemelerine ve ithamlarına (iftiralarına) ortak mı olmuş oluyoruz?

Asla! Onların kadrini bilmeyen cahillerden üstelik İslâm'a yapmış oldukları büyük ve güzel hizmetlerini inkâr edenlerden (nankörlük edenlerden) olmaktan Allah'a sığınırım. Ben, onların Allah'ın fiillerini, fâilin fâil olmasının illeti olan gâye illetleri ile fâil etmemdeki yüce amaçlarını gayet iyi biliyorum. Elbette ki amaçları ulûhiyyet makamını, fiillerinde herhangi bir şeyin etkisinde kalmaktan korumaktır. İşte buradan hareketle denilir ki: Amaç (gâye) ilk muharriktir (harekete geçiren temel husustur). Çünkü ikinci muharrik olan iradeyi harekete sevk eden budur.

İbn-i Rüşd'ün (el-Hafîd)[1]: "Allah Teâlâ'nın fiillerinin kendisini ona yönelten bir amacı yoksa bu durumda fiilleri rastgele ve abes olur" şeklindeki iddiası hiçbir şey değildir. Bilakis Allah Teâlâ'nın fiilleri amaçlara ve gaye illetlerine bina edilmeksizin fâideler icap ettirir.[2] Abes ise ne amaç ne de gâye illeti üzerine bina edilir. Muhakkik âlim Şerif el-Cürcâni *"Muhtasaru'l-Müntehâ"*ya olan hâşiyelerinde şöyle der:

"Garaz (amaç) ve illet-i gâiyye kendisinden dolayı fâilin fiile kalkıştığı şeydir. Bazen fâideyi -îtikâdında hata etmesi gibi- sağlamayabilir."

Burada dört husus vardır: Fâide, garaz (amaç) ve illet-i gâiyye...

Birinciyle üçüncü aynıdır. Her ikisi hariçte ve de fiilden sonra mevcut olurlar. Aynı şekilde ikinci ile dördüncü de birdir. Bu ikisi ise sadece zihinde ve fiile mütekaddim olarak mevcut olurlar. Fâide ve gâyeye gelince bunlar bazen garaz ve gâye illetleri ile birleşebilirler. Şöyle ki, insanın zihninde bir garaz (amaç) ve gâye illeti üzerine bina ettiği fiil böyledir. Her ikisi, insanın inandığı şekle mutabık olarak terettüp etmişlerdir. İşte burada her ikisi için fâide ve gâye isimlerini de vermek doğru olur. Ayrıladabilirler. Şöyle ki, inandığı şekilde hata olur ve kendisi için fiile kalkıştığı şey gerçekleşmez ise burada garaz ve gâye illeti bulunur yani fâilin zihninde mevcut bulunurlar ancak fâide ve gâye ise bulunmaz (gerçekleşmez). Bu durumun tam aksi de olabilir.

Fâide ve gâye fâilin zihninde geçmiş bir garaz ve gâye illeti olmaksızın ve onu fiile sevk etmeksizin fiil üzerine terettüp edebilir. İsterse -Allah Teâlâ'nın fiillerinde olduğu gibi- fâide ve gâye ile beraber garaz ve gaye illeti bulunmasın, isterse-inancında hata eden insanın fiillerinde olduğu gibi- bulunup ancak fiilin üzerine gâye ve illet olarak terettüp eden fâide ve gâye olmasınlar. Zira böyle bir insanın garaz ve gâye illeti olarak tasavvur ettiği şey, fiilinin üzerine terettüp etmemiştir. Lakin fiili

1. Yani torun olan İbn-i Rüşd, zira dedesi de aynı künye ile İbn-i Rüşd olarak anılmaktadır. Ancak dede olan İbn-i Rüşd Mâliki fakihidir ve felsefe konuları ile meşgul olmamıştır. *(Mütercim)*

2. Allah Teâlâ'nın fiilleri üzerine mutlak tenzih üzerine kurulu olan Usûli'd-dîn ilminin nazarında amaç olmaksızın terettüp eden bu fâideler fürû olan amelleri inceleyen fıkıh ilminde malûlâtıyla beraber gâye illetleri gibi değerlendirilebilir. Bu faidelere ihtimam göstermek ve fiilleri üzerine tertibini teyit etmek kabilinden görmek. Buna bağlı olarak iki ilmin bakış açıları arasındaki fark, bir şeyin bir ilimde gâye illeti, diğerinde ise faide olarak değerlendirmesi olur. Böyle olunca Allâme Teftazâni'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da Eş'arî mezhebine yönelttiği; şayet Allah Teâlâ'nın fiilleri muallel olmasaydı İslâm'ın nazarında kâle alınmayacak küçük bir grup müstesna fıkhî kıyasın delil olması doğru olmazdı, şeklindeki itirazı geçerli olmamaktadır. Çünkü ta'lili nefyetmekten fıkhî kıyasın ilgası gerekmez. Bilakis mülhakın (kıyas edilenin) hükmünü illetle iştirak yerine faidede iştirak delili ile tamim (genelleştirmek) mümkündür. Böylece Allah'ın fiillerini ta'lilden kaçınmakla beraber fıkhî mahzurdan da kaçınılmış olur. Ancak "ta'lil vardır" dediğimizde Kelami mahzurdan kaçınılmış olmaz.

işlemeye kastettiğinde göz önünde bulundurulmayan bir maslahat gerçekleşmiştir. Böyle sadece fâide ve gâye olmuştur.

Hâsılı "maslahat" Allah'ın fiillerinde, onu o fiile sevk eden etken olarak tasavvur edilemez. Bilakis maslahat fiiline tâbidir. Bu, şu ifademiz gibidir: Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmet olmaması (fiillerinin hikmet getirmemesi, sağlamaması) mümkün değildir. Ancak şöyle demeyiz: Allah'ın fiili hikmetten ayrılamaz. Buradaki farklılıktan gayemiz Allah Teâlâ'yı icap ve ıztırar (zorunluluk ve gereklilik) altında olmaktan tenzih etmektir. Gelenbevî'nin Celal ed-Devvânî'nin *Akâidi Adûdiyye*'ye şerhine yaptığı haşiyede söylemiş olduğu "gâye illetinin Allah'ın fiillerinde etkisi olsa olsa Allah Teâlâ'nın iradesinden dolayı maslahatı bilmesinin sebebi olur. Allah Teâlâ için "bilmenin" imkânsızlığı ise memnûdur (söz konusu değildir)" sözlerine gelince şununla itiraz edilir: İlim, maluma tâbidir, o da maslahattır. Bu durumda gerçekte etki eden maslahat olur. Nitekim insanın fiillerinde de maslahat onu bilmesi aracılığı ile etkili olur. Allah Teâlâ ise cümlesi içinde garazların, maslahatların yer aldığı mümkin varlıklardan doğan herhangi bir etkenden etkilenmiş olmaktan yahut bunlardan biriyle eksiğini tamamlamış olmaktan yücedir, münezzehtir. Böylece Allah Teâlâ'nın fiillerini garazlarla ve gâye illetleri ile ta'lil etmekten kaçınan Kelamcıların bakışı da Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmete tâbi olmayacağı bilakis hikmetin Allah Teâlâ'nın fiillerine tâbi olacağı da ortaya çıkmış bulunmaktadır. Nasıl olmasın ki! Zira O, hikmeti de maslahatı da yaratandır. Ne yaparsa hikmet ve maslahat onda olur. Onun fiilinin mahsulü olması hikmet olarak yeter. Bu inceliği uzak, garip gören herkes Allah Teâlâ hakkında kendi nefsine kıyaslayarak konuşuyor demektir. Filozof Descartes bundan ötesine giderek şöyle demiştir: "Allah Teâlâ sadece mevcûdâtı değil, bilakis mahiyetleri de yaratmıştır.[3] Bunun zımnında hakikatleri de yani mahiyetlerden doğan alakaları da (ilişkileri de) yaratmıştır. Boşluk ile beraber de üçgeni yaratmıştır. Üçgenle beraber diğer geometrik ve mantıklı kanunların yanında üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasını da... Üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit ise bunun sebebi Allah Teâlâ'nın böyle irade buyurmasından dolayıdır." Sanki Descartes şöyle demektedir: "Allah Teâlâ tenakuzun (zıtlığın) imkânsız olduğunu dilemeseydi imkânsız olmazdı. İki kere ikinin dört etmesini dilemeseydi etmezdi." Descartes'ın -biraz mübalağalı olan- bu sözünde İbn-i Rüşd gibi İslâm filozofu olduğunu iddia eden sonra kalkıp kitaplarında bütün kelâm âlimlerinin anla-

3. Sanki burada "mişmişi (kayısı), mişmiş (kayısı) yapmadı bilakis sadece var etti" sözlerine cevap verip "bilakis onu kayısı da yaptı" demek istiyor. **Not:** "Allah mişmişi mişmiş yapmadı bilakis sadece var etti" ifadesi İbn-i Sina'ya aittir. Bununla Allah'ın sadece mevcûdâtı yarattığını, mevûdâtın ise kabiliyetine göre mahiyet kazandığını anlatmak ister. Bundan da ilahi adaleti tahkik etme gayesi güder. Yani Allah mevcudu mevcud olarak yaratır, mevcud ise iyi veya kötü olarak özelliklerini kendi kazanır, demek ister. *(Mütercim)*

yışlarını, düşüncelerini, yazdıklarını çarpıtmaya çalışanlara ibret vardır. Şu da var ki, ben onların kelâm âlimlerine karşı mutlak düşmanlıklarından İslâm'a düşmanlık hâli seziyorum. Eğer hikmet, Allah Teâlâ'nın fiilleri hikmete tâbi ve onun yörüngesinde dönüyorsa bundan Allah Teâlâ'nın fiillerinde fâil-i muhtâr olmaması lazım gelir. Nitekim gerekçeye münasip olarak amel eden insan ihtiyarında (seçim ve tercihlerinde) bağımsız değildir. Bu hususu *"Tahte Sultani'l-Kader"*[4] kitabımızda tahkik etmiştik.

Allah Teâlâ'yı fiillerinde hikmet ile dahi olsa herhangi bir kayıt ile kayıtlamak... Ondan sadır olan her fiili -hikmetin muktezası olduğu, hilâfı da hikmetin hilâfı olduğu için- hilâfı mümkün olmayan zaruri olarak saymak... -nitekim "leyse fil-imkân ebdaa mimma kân (var olandan daha üstünün olması mümkün değildir) da denilmiştir- Allah Teâlâ'nın fâil-i muceb değil de fâil-i muhtâr olduğunu söyleyen kelamcıların mezhepleri ile uyuşmadığı gibi[5] İbn-i Rüşd'ün felsefî anlayışında yol göstericisi olduğunu iddia ettiği birçok Kur'ân âyetine de aykırıdır. Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'ya isnad edilerek "lev şâe (dileseydi) ile başlayan cümleler vardır:

"Dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi."[6]

"Rabbin dileseydi bunu yapmazlardı."[7]

"Biz dileseydik her nefse hidayetini ihsan ederdik."[8]

"İman edenler bilmezler mi ki Allah dileseydi insanların hepsini hidayete erdirirdi."[9]

---

4. Kitap yayınevimiz tarafından neşredilmiştir. İstanbul 1443 / 2021 *(Editör)*

5. Allah Teâlâ'nın fiillerini ta'lil etmekte ısrar edenler ta'lilden kaçınanların mezheplerine de dil uzatanlar, İbn-i Rüşd gibi *el-Esfar*'ın sahibi Sadreddin Şirazi gibi filozofların kuyruğu değilseler -bile- "ta'lil" mezhebinin sonuçta Allah Teâlâ'nın fiillerinde icabı (zorunluluğu) benimseyen filozofların tercihine yol açacaktır. "İhtiyâr"ın gerçek manada esas alındığı şekliyle Allah Teâlâ'nın fail-i muhtar olduğunu söyleyen kelâm âlimlerinin mezhepleriyle de uyuşmamaktadır ki "ihtiyâr"ın hakiki manası "yapmak ve terk etmek"in sahih olmasıdır. Doğru mezhebe göre Allah Teâlâ'nın -bana göre- fiillerinde bir tercih sebebine muhtaç olan insanın hilâfına, fiillerinde bir muraccih (tercih ettiren sebebe) muhtaç olmaması gerekir. Fiillerinde bir "muraccih"i esas alıp sonra onu "muceb"in altında değerlendirmek bu anlayışı (filozofların) "icab" anlayışından ayırt etmekte beyhude bir çabadır. Nitekim bu konuyu *Tahte Sultani'l-Kader* s. 137-140 kitabımda tahkik ettim. Sen de şunu biliyorsun ki, Allah Teâlâ'nın fiillerinde icab (zorunluluk) anlayışını esas almak filozofların mezhebinde olduğu gibi "âlemin kadim" olduğunu söylemeye yol açar.

6. *En'am*, 149

7. *En'am*, 112

8. *Secde*, 13

9. *Ra'd*, 31

"Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet kılardı."[10]

"Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet kılardı. Ancak Allah dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir."[11]

"Allah dileseydi onları tek bir ümmet kılardı. Ancak O, dilediğini rahmetine alır."[12]

"Allah dileseydi onları size musallat ederdi."[13]

"Allah dileseydi onların kulaklarını da gözlerini de (işitme ve görme duyularını da) alıp götürürdü."[14]

"Allah dileseydi onlardan sonra gelenler kendilerine apaçık ayetler geldikten sonra (birbirleriyle) savaşmazlardı. Ancak ihtilaf ettiler kimileri iman etti, kimileri kâfir oldu. Allah dileseydi (birbirleriyle) savaşmazlardı ancak Allah elbette dilediğini yapar."[15]

Bu ayetler, Allah Teâlâ'nın yaptığından başkasını yapmayı dileyecek olsaydı onu da yapacağını apaçık beyan etmektedir. Eğer böyle bir durum olmasaydı o zaman bu ayetlerin manası doğru olmazdı.

Şu denilemez: Bu ayetlerin manası şöyle: Allah dileseydi şunu yapardı ancak meşietine (dilemesine, iradesine) bir mâni bulunduğu için yapmamıştır. O mâni de dilediğine fiilin müteayyin (belirli, kesinleşmiş) hilâfının ise mümkün olmamasıdır. Çünkü hilâfi hikmetin muktezâsının (gereğinin) hilâfıdır." Çünkü biz, ilk dediklerimizde ısrar ederek diyoruz ki: Eğer Allah Teâlâ'nın dilediğinden ve vuku bulandan başkasını dilemesi mümkün olmasaydı o zaman, yaptığının hilâfını kastederek ve bunu dilemesine bağlayarak *"dileseydim şunu yapardım"* deme hakkı olmazdı. Eğer bunu dediyse o zaman işin iki tarafı da (yapıp-yapmamak) meşietinden (dilemesinden) herhangi bir mâni bulunmaksızın kendisi için caiz olması lazım gelir. Nitekim bu hususun böyle olduğu kelâm (söz söyleme) üsluplarını bilen için kapalı bir husus değildir.

---

10. *Hud*, 118
11. *Nahl*, 93
12. *Şura*, 8
13. *Nisa*, 90
14. *Bakara*, 20
15. *Bakara*, 253

Zikredilen ayetlerle alakalı olarak böyle bir te'vîli esas almak herhalde fiile engel olan mâni ile meşiete engel olan mâni arasındaki farkı görmek ve ikincisinin (meşiete mâni) Allah'ın kudreti ve ihtiyarına (dilediğini yapma) aykırı saymamak üzerine kuruludur. Zira Allah Teâlâ -şayet dileseydi- yaptığının hilâfını yapmaya kâdirdir. Ancak Allah Teâlâ kendisinin bildiği bir mâniden dolayı dilememektedir. O mâni, dilemesine mâni olmuştur. İşte bu durumda mâni fiilinden değil meşietinden mâni olur. Fiilden alıkoyan mâni ise dilememesi olur. Nitekim zikri geçen "meşiet" ayetlerinin muktezası budur. Bana göre, bir şeyin kendisine engel olan mâninin varlığı arasında yapılan bu ayrım filozofların, kelamcıların onaylamadığı görüşleri üzerine dayanmıştır. Şöyle ki: "Allah fiillerinde, "dilerse yapar dilemezse yapmaz" manasında "muhtâr"dır. Şöyle ki: Zikredilen ayetlerin te'vîli onların bu görüşüne döner. Filozofların anlayışını benimsemeyen bu şekildeki te'vîl ehli bunun farkına varmasalar da böyledir. Her iki fırkanın (filozoflar ve meşiet ayetlerini te'vîl edenler) görüşüne göre Allah Teâlâ fiillerinde "muhtâr" iradesinde ise "muzdar (zorunlu, mecbur)"dır. Aynen bizim insan hakkındaki görüşümüzde olduğu gibi. Gel gör ki, tevilciler nezdinde insan iradesinde "muzdar (zorunlu, mecbur)" değildir. Buna göre Allah Teâlâ'nın ihtiyarındaki (irade, tercih) hürriyeti bu gafil tevilciler nezdinde insanın ihtiyarındaki hürriyetinden nakıs olmaktadır. Bizim mezhebimize göre iradesinde muzdar olan insanın ihtiyarı (tercihi), filozofların ve meşiet ayetlerini te'vîl edenlerin, "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" ile tefsir edilen "Allah'ın ihtiyarı" konusundaki mezhepleriyle paralel olmaktadır. Ancak zikredilen ayetler arasında iki ayet vardır ki, bunlar Allah Teâlâ'nın diğer ayetlerden maksadının ne olduğunu tefsir etmekte ve tevilcilerin te'vîllerini kökünden çürütmektedir. Bu iki ayet[16] **"Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet kılardı. Ancak Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir."**[17] **"Allah dileseydi onları tek bir ümmet kılardı. Ancak O, dilediğini rahmetine alır."**[18] Bu iki ayet meşiet ile başlayıp meşiet ile bitmektedirler. Hatta Allah Teâlâ'nın: **"Allah dileseydi (birbirleriyle) savaşmazlardı ancak Allah elbette dilediğini yapar."**[19] Bu üç ayetin manasının özeti şudur: Allah dileseydi yaptığını değiştirirdi ancak bunu dilememiştir çünkü yaptığını dilemiştir. Yapmadığına dair meşietine, yaptığına dair meşietinden başka bir mâni yoktur. Nitekim yaptığına dair meşietinin yapmadığına dair meşietinin olmamasından başka bir mucebi yoktur. Mucibler (gerektiren, icap ettiren) de mâniler de onun meşietine dayanmaktadır.

16. s.8
17. *Nahl*, 93
18. *Şura*, 8
19. *Bakara*, 253

Meşiet ayetlerine cevap verirken nahiv imamlarının "lev (şayet) edatı, ilkinin olmamasından dolayı ikincisinin olmamasını ifade eder" şeklindeki sözlerinin zâhirine tutunmak fâhiş bir hatadır. Aynı hataya *Fusûs* eserinin sahibi hayır ve şerrin insanların ca'li (kılınmış, belirlenmiş) olmayan istidâtlarına tâbidir diyen bâtıl anlayışını müdafaa ederken düşmüştür. Kur'ân kelimelerini yerlerinden tahrif etme alışkanlığını kendisine caiz gösteren cehâletinden dolayı bu hataya düşmüştür. Ben, başkasının da bu hataya düşmesini istemiyorum. *"Tahte Sultani'l-Kader"* kitabımda bunu yeterince izah ettim. Belki de bu kitabın "âlemin hâdis olması" bölümünde tekrar o konuyu ele alırım.

İbn-i Rüşd'ün *"El-Keşf an Menâhici'l-Edille"* s.91'de söylediklerine gelince: "Allah Teâlâ'nın **"Dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"**[20] buyruğuna gelince, buradaki meşiet, mevcûdâtın türleri arasında dalalet üzere olan birilerinin varlığını gerektiren sâbık (geçmiş, ezeli) meşiettir. Şunu kast ediyorum: Tabiatları mucebince dalalete hazırlıklı, içeriden ve dışarıdan kendilerini kuşatan saptırıcı sebepler dolayısıyla sapmaya sevk edilmiş olmalarıdır." Bu ifadenin zâhiri, nassı şu mana çerçevesinde bir tefsirdir: Allah Teâlâ dilediği mevcûdât türlerini yaratır. Bunlardan bir kısmı, tabiatı kendisini oluşturan terkip sebebiyle dalalete maruz kalır, kendisini kuşatan saptırıcı sebeplerden dolayı sapmaya sevk edilmiş olur. Bu ise insan denilen türdür. Çünkü insan, içinde hayra iten bir sâik olduğu gibi yanında şerre iten bir sâik ile yaratılmıştır. Bir kısmı da vardır ki, onlar sadece hidayete maruzdur. Bunlar da tabiatında ve terkibinde kendisini şerre itecek bir şey bulunmayan meleklerdir. Özetle, Allah fiil olarak hidayet eder, îdâd (hazırlık, istidât, yatkınlık) olarak saptırır.

Bu takdirdeki bir tefsire göre insan türü genel mahiyette, dalalete istidâtlı olma manasında dalaletlerini diledikleri arasına girer. Bundan maksat fiilen onları saptırmak değildir. Çünkü onlardan hidayet üzere olanların varlığı buna aykırılık teşkil eder.

Ancak Allah Teâlâ'nın: **"Dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"**[21] buyruğu dediklerinin aleyhinedir veya daha açık ifadeyle "saptırmak" fiilinin Allah Teâlâ'ya isnâdı Kur'ân'da çok yerde tekrarlanmaktadır. Bunu İbn-i Rüşd'ün -çok uzak bir te'vîl olmasıyla birlikte- dediği şekilde te'vîl etmek bu hususta vârid olan bazı ifadelerle asla uyuşmaz. Allah Teâlâ'nın şu buyruğu gibi: **"Kötü ameli kendisine süslenip de onu güzel gören kimse... Şüphe yok ki Allah dilediğini saptırır,**

20. *Nahl*, 93

21. *Nahl*, 93

dilediğine hidayet verir."[22] Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisine kötü ameli süslü gösterilen kimseden sonra zikredilen "saptırması" kesinlikle mücerret "dalalete yatkınlığa" değil fiili saptırmaya yorumlanmalıdır. Şu buyruğu da: **"Biz, gönderdiğimiz her Peygamberi ancak bulunduğu kavmin diliyle gönderdik ki, onlara iyi beyan etsin. Artık Allah kimi dilerse saptırır, kimi dilerse hidayete erdirir."**[23] Buradan saptırdığı kimselerin de hidayete erdirdiği kimselerin de o Peygamberin kavminden olmaları -yani insan olmaları- icap eder. Hidayet etme ve saptırmanın da bunlara yatkınlık değil bilakis birer fiil olmaları lazım gelir. Çünkü İbn-i Rüşd'ün dediğine göre her ikisi türün bütün fertlerini kuşatmıştır. Şu buyruğu da: **"Allah kimi hidayete erdirmek isterse İslâm'a sinesini açar, gönlüne genişlik verir. Her kimi de saptırmak isterse kalbini öyle daraltır, sıkıştırır ki göğe çıkıyormuş, tırmanıyormuş gibi olur."**[24] **"Allah kimi saptırırsa artık onu hidayete getirecek kimse yoktur. Allah onları azgınlıkları içinde bırakır, körü körüne yuvarlanır giderler."**[25] İbn-i Rüşd'ün, beşer türünü dalalete (sapmaya) yatkınlık ile yaratmak şeklinde izah ettiği "Allah'ın saptırması" yatkınlıkta son iki ayette zikredilen derecede olsaydı o zaman insanın önünde hidayet kapısı mutlak olarak kapanırdı. Bu iki ayet gibi de şu buyruğu vardır: **"Allah'ın saptırdığını hidayete erdirmek mi istiyorsunuz? Allah kimi saptırırsa artık ona hiçbir yol bulamazsın."**[26] **"Allah kime hidayet ederse hidayet bulan o, kimi de saptırırsa hüsrana uğrayanlar işte onlardır."**[27] Buradan sabit olmuştur ki, Allah dilediğini fiilen saptırır dilediğini fiilen hidayete erdirir.

Buna ek olarak İbn-i Rüşd'ün tefsirinde insan türü içinde bulunan hidayet bulmuşları saymamak vardır. Şöyle ki, türün bütün fertleri Allah Teâlâ'nın -her ne kadar kuvvetten (yatkınlık) olarak saptırmak olsa da- sapmalarını dilediği tarafta yer almaktadırlar.

Ayrıca şu da vardır: İnsanlardan hidayet bulmuş olan sınıfın hidayetlerinin sebebi meçhul olarak kalmaktadır. Şöyle ki: Şayet hidayetleri Allah'tan ise dalalete istidât (yatkınlık) yoluyla dahi olsa Allah Teâlâ'nın insanı dalalete yatkın kılması ile bazılarını hidayete erdirmiş olması çelişmektedir. Yok, şayet hidayetleri kendi nefislerinden ise o zaman Allah Teâlâ'nın onları saptırmasına yani onlara dalalete yatkın kılmasına rağmen hidayet ehlinden olmaları lazım gelir. Bu durumda Allah Teâlâ

22. *Fatır*, 8
23. *İbrahim*, 4
24. *En'am*, 125
25. *A'raf*, 186
26. *Nisa*, 88
27. *A'raf*, 178

kitabında birçok ayette belirttiği gibi **"Dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** olmaz. Bilakis kendi nefsinden sapanı saptırır, kendi nefsinden hidayete ereni hidayete erdirir. Hal böyle ise neden, **"Allah kime hidayet ederse hidayet bulan o, kimi de saptırırsa ona yol gösterecek bir veli (dost, yardımcı) bulamazsın."**[28] **"Her kimi de Allah saptırırsa artık ona hidayet verecek kimse yoktur."**[29] **"Her kimi de Allah saptırırsa artık onun için yol (kurtuluş) yoktur."**[30]

Şimdi Allah Teâlâ'nın bu ayetlerde geçen "saptırmasını" fiilen saptırmak olmaksızın mücerret olarak onları dalalete istidâtlı olmakla te'vîl etmek mümkün müdür? Çünkü İbn-i Rüşd'ün te'vîline göre dalalete yatkınlık, insan yaratılışında olan herkesi kapsamıştır. Hâlbuki onların içinde tabiatlarına galip gelmiş olan fiilen hidayete erenler vardır. Böyle ise Allah Teâlâ nasıl **"Her kimi de Allah saptırırsa ona hidayet verecek kimse yoktur."**[31] **"Onun için bir yol (kurtuluş) yoktur."**[32] demektedir.

Hâsılı ortada Allah Teâlâ'nın fiilen saptırdıkları vardır. Onlar da haklarında **"Allah kimi saptırırsa artık onu hidayete getirecek kimse yoktur."**[33] **"Kimi de saptırırsa artık bunlar için Allah'tan başka veliler (dost, yardımcı) bulamazsın."**[34] **"Allah kimi saptırırsa artık ona hiçbir yol (kurtuluş) bulamazsın."**[35] buyurduğu kimselerdir. Ortada Allah Teâlâ'nın fiilen hidayete erdirdikleri de vardır. Onlar da haklarında: **"Allah kimi hidayete erdirirse artık onu saptıracak kimse yoktur."**[36] **"Dilediğini rahmetine koyar (ulaştırır, kavuşturur)."**[37] buyurduğu kimselerdir. İşte bu, yani fiili saptırma ve fiili hidayet özellikle fiili saptırma İbn-i Rüşd'ün inkâr ettiği şeydir.

İbn-i Rüşd'ün tefsirinde şu da vardır: Allah Teâlâ'nın âdemoğullarına karşı, onun **"dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** buyruğunu tefsiri çerçevesinde onları dalalete yatkın kılma dışında bir tasarrufu yoktur ki, onları yaratılmalarının başlangıcında buna yatkın kıldığı olmuştu. Artık bundan sonra -ona göre- onlar hakkında yapacak bir şeyi kalmamıştır. Eğer böyleyse artık bizim gece gündüz na-

28. *Kehf*, 17
29. *Ra'd*, 33
30. *Şura*, 46
31. *Ra'd*, 33
32. *Şura*, 46
33. *A'raf*, 186
34. *İsra*, 97
35. *Nisa*, 88
36. *Zümer*, 37
37. *Şura*, 52

mazlarımızda **"Bu sıratı müstakime hidayet et! Nimet verdiklerinin yoluna... Gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna değil."** Şeklinde yaptığımız dualar neyin nesidir?

Şu da vardır: İbn-i Rüşd'e göre Allah Teâlâ'nın, yaptığını yapmaya zorunluluğu vardır. Yaptığının hilâfına bir şey yapma hakkı, salahiyeti yoktur.

Hatta kendisi -yani İbn-i Rüşd- kelamcıların, "Allah Teâlâ'nın fâili muhtar olması şu manadadır: Fiil de hilafı da her ikisi Allah Teâlâ için sahihtir, caizdir. Ancak Allah Teâlâ'nın iradesi, caiz olan iki taraftan bir tarafı tahsis edip tercih eder. Fiilin kendisinden yahut hilafından onun iradesi dışında bir tercih ettirici yoktur." diyen mezhebi hakkında kıyameti koparmaktadır. Evet, kelamcıların mezhebi budur.[38] İbn-i Rüşd'ün mezhebine göre ise Allah Teâlâ, **"dilerse yapar, dilemezse yapmaz."** Şöyle ki: "Birincil şartlı önermenin öncülü her zaman doğru ve vacip, ikinci şartlı önermenin öncülü ise doğruluğu mümteni (doğru olmayan)" manasında fâil-i muhtardır. Nitekim filozofların mezhebi de bu şekildedir. Ancak bunlar kelime oyunudur ve ihtiyârla bir alakası yoktur. Nitekim bu hususun izahı "âlemin hâdis olması" (s.303) bölümünde gelecektir. Eğer Allah Teâlâ fâil-i muhtar değilse o fiil hakkında da gerçek ve hür manada meşieti geçerli değilse kendini Kur'ân'ın sayısız ayetinde **"dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** ile nasıl över! İsterse onları saptırması, insanları sapmaya yatkın olarak kılmak olsun. Madem ki onları ona yatkın, istidâtlı olmaya kılma imkânı bulunmuyorsa.

Bununla da İbn-i Rüşd'ün: "Allah Teâlâ'nın **"biz dileseydik her nefse hidayetini bahşederdik (verirdik)."**[39] buyruğuna gelince, manası: Şayet ya tabiatları (yaratılışları) veya hariçten yahut dâhilden (dışarıdan veya içeriden) veyahut her ikisinden kaynaklanan saptırıcı sebepler yoluyla dalalete maruz kalmaya yatkın kimseler yaratmayı dileseydi yapardı (yaratırdı)." şeklinde söyledikleri de düşmüş olmaktadır. Çünkü kendisi **"dileseydi her nefse hidayetini verirdi"**ye nasıl imkânı olur. Hâlbuki kendisi dilemesinin hilâfını yapmış ve her nefse hidayetini vermemiştir. Ne yapmışsa-yapıyorsa -İbn-i Rüşd'ün mezhebine göre- zaruri olduğundan ve onu terk edip başka bir şeye yönelmek caiz olmadığından dolayı yapmaktadır. Ayrıca başkasına yönelmeyi dilemesi de mümkün değildir. Çünkü kendisi fâil-i muceb (zorunlu fâil)dir. Aynen filozofların mezhebinde olduğu gibidir. İbn-i Rüşd de onların kuyruğuna takılanlardan ve kelamcıların düşmanlarından başka biri değildir.

38. Allah'ın fiillerini ta'lil görüşünü benimseyen bu temel mezhebi aşmış ve fiillerine kendi zâtından (fiilin kendisinden) bir tercih sebebi çıkarmıştır. İşte buradan hareketle dedik ki: "Ta'lil nihayetinde icaba (zorunlu kılmaya) döner ve ihtiyâra aykırılık teşkil eder."

39. *Secde*, 13

Sonra Allah Teâlâ insan türünü dalalete yatkın (istidatlı) yaratmış sonra onları ve onlardan sapmış olanları fiilen saptırmamışsa o zaman sapmış olanların şahsi tabiatları ile sapmış olmaları lazım gelir. İbn-i Rüşd'ün kendisi de aynı sayfada tabiatların yaratılışlarının farklı farklı olduğunu açıkça beyan etmiştir. Eğer Allah Teâlâ âdemoğullarını farklı tabiatlarda yaratmış, onlardan sapanlar da tabii meyilleri gereğince sapmış iseler iş İbn-i Rüşd'ün kaçtığı: "Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir" hususuna döner.

Bütün bunlar insan türü bütünüyle, İbn-i Rüşd'ün Allah Teâlâ'nın **"Dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir"**[40] buyruğunu te'vîline göre dalalete düşürme (saptırma) bölümüne dâhil ise... Sözlerinden apaçık olarak anlaşılan da budur. Hem de ayetten apaçık anlaşılan manaya tamamen muhalif olmasına rağmen. Ancak, şayet insan türü, dalalet üzere olan fertler ile hidayet üzere olan fertleri kapsaması yönüyle dalalete düşürmenin ve hidayete erdirmenin her iki tarafına girmekte ise... -Nitekim ayetten apaçık anlaşılan budur- İbn-i Rüşd'ün kaçtığı şeye düşmesi ve sapanların sapmalarını onları dalalete yatkınlığa, hidayete erenlerin hidayetlerini de hidayete yatkınlığa yorumlayarak yaptığı te'vîlin başarısız olması, daha açık olmaktadır. Çünkü bu takdire göre işin sonunda dilediğini dalalete, dilediğini hidayete yatkın kılması veya dilediğini yatkınlıkla saptırması, dilediğini fiilen hidayete erdirmesi ile ayetin herhangi bir te'vîle gitmeden söylediği **"dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** ifadesi arasında bir fark yoktur.

Bu böyle... Şu da var: İbn-i Rüşd'ü Allah Teâlâ'nın dilediğini saptırdığına dilediğini hidayete erdirdiğine delalet eden ayetleri faydası olmayan soğuk zorlamalarına iten sebep Allah Teâlâ'nın, kullarından dilediğini fiilen saptırmasını, Allah'ın şanına yakışmayan bir zulüm olarak görmesidir. Buna karşın dilediğini sapmaya yatkın (istidâtlı) kılmasını bu şekilde görmemektedir. Ki netice, kendi nefislerinden sapanların sapmış; kurtulanların kurtulmuş olmaları şeklinde olmaktadır. Daha sonra dönüp kendi yaptığı te'vîle itiraz olarak bir soru-cevap öne sürmüştür.

Şöyle demekte:

"Şayet, o zaman mahlûkâttan, tabiatları itibarıyla dalalete yatkın (istidâtlı) bir sınıfı (bu da örneğin insan olsun) yaratmaya ne ihtiyaç vardır? Ki bu zulmün (haksızlığın) âlâsıdır, denilirse cevaben denilir ki: İlâhî hikmet bunu gerektirmiştir. Şöyle ki: İnsanın kendisinden yaratıldığı tabiat ve kendisinin oluşturduğu terkip, insanlardan bazılarının -ki bunlar azınlıktır- tabiatları icabı kötü olmalarını gerektirmiştir.

40. *Nahl*, 93

Aynı şekilde insanların hidayeti için dışarıdan tertiplenen sebepler de bazı insanlar için saptırıcı olmasını gerektirecek hususlar bulaşmıştır. Her ne kadar çoğunluk için irşad edici özelliği olsa da. Hikmetin gereğince mutlaka iki durumdan biri olmaktadır. Ya aralarında, kötülük az olarak bulunan iyilik çok olarak bulunan türler yaratılmayacak; böylece az şer sebebiyle çok hayır yok olacaktı. Ya da bu türler yaratılacak ve aralarında az şerle beraber çok hayır var olacaktı. Kendiliğinden bilinmektedir ki, az şerle beraber çok hayrın var olması az şer bulunacak diye çok hayrın tamamını yok etmekten faziletlidir. İşte hikmetin bu sırrı meleklere kapalı kalan sır idi. Nihayetinde Allah Teâlâ'nın onlara yeryüzünde bir halife yaratacağını haber verdiğinde şöyle dediklerini anlatmıştır: **"Dediler ki: Orada fesad çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın. Hâlbuki biz seni hamd ile tesbih etmekte senin her türlü kemâle sıfatına sahip olduğunu (daim zikir ile) ikrar etmekteyiz. Dedi ki: Şüphesiz ben, sizin bilmediklerinizi bilirim."**[41]

Ben de onun "şerrin azlığı, hayrın çokluğu" iddiasının Allah Teâlâ'nın: **"Sen ne kadar şiddetle arzulasan da insanların çoğunluğu inanmazlar"**[42] **"Andolsun ki onlardan önce eskilerin çoğunluğu sapmıştır"**[43] buyruklarına ters, ayrıca İblis hakkındaki: **"Sizden nice nice nesilleri saptırdı, aklediyor değil misiniz?"**[44] yine İblis'ten aktararak söylediği: **"Yemin ederim ki (onları saptırmak için) muhakkak senin doğru yoluna oturacağım. Sonra onlara önlerinden ve arkalarından, sağlarından sollarından sokulacağım. Sen de çoğunu şükredici bulamayacaksın."**[45] **"Andolsun ki sana Rabbinden indirilenler, onlardan birçoğunun azgınlığını ve küfrünü arttıracaktır."**[46] **"Doğru ve sabit (gerçek) din budur. Ancak insanların çoğu bilmezler."**[47] **"Gerçekten insanların çoğu Rabbine kavuşmayı inkâr ederler."**[48] **"Muhakkak ki, senin Rabbin insanlara karşı mutlak bir fazl (ihsan, iyilik) sahibidir. Lakin onların çoğu şükretmezler."**[49] **"Allah ile beraber bir ilah mı var? Hayır, onların çoğu bilmezler."**[50] buyruklarına da aykırı olduğuna dikkat çektikten sonra... Nitekim Allah'ın kitabı Şuârâ sûresinde Allah Teâlâ'nın kendilerine: Efen-

41. *Bakara*, 30
42. *Yusuf*, 103
43. *Saffat*, 71
44. *Yasin*, 62
45. *A'raf*, 16-17
46. *Maide*, 64
47. *Yusuf*, 40
48. *Rum*, 8
49. *Neml*, 73
50. *Neml*, 61

dilerimiz Hz. Muhammed'i, Hz. Musa'yı, Hz. İbrahim'i, Hz. Nuh'u, Hz. Hud'u, Hz. Salih'i, Hz. Lut'u, Hz. Şuayb'ı göndermiş olduğu farklı ümmetlerin haberlerini anlattıktan sonra **"Şüphesiz bunda mutlak bir ayet vardır. Bununla beraber onların çoğu iman etmedi."**[51] ifadesini tekrar edip durmuştur. Hz. Nuh hakkında da: **"Zaten beraberinde iman edenler pek azdı."**[52] **Yine, "Kullarımdan "şükredenler" pek azdır."**[53] **"Yemin olsun ki biz bu Kur'ân'da her manada türlü türlü ifadeler tekrar ettik. Yine insanların çoğu yüz çevirdi, küfürde ısrar ettiler."**[54] **"Yoksa onların çoğunu işitirler veya akıl ederler mi sanıyorsun? Onlar, ancak hayvan gibidirler. Hatta yolca daha sapıktırlar."**[55] **"Yemin olsun ki cin ve insanlardan çoğunu cehennem için yarattık."**[56] **"Hayır, o (peygamber) onlara hakkı getirdi. Fakat onların çoğu hakkı sevmiyorlar."**[57] **"Eğer yeryüzündekilerin ekserisine uyarsan seni Allah'ın yolundan saptırırlar."**[58] **"Onlar: "Allah ölen kimseyi diriltmez" diye en pekiştirmeli şekliyle Allah'a yemin ettiler. Hayır (diriltecektir), bu onun taahhüd buyurduğu hak bir vaad. Lakin insanların çoğu bilmezler."**[59] **"Sakın bunda şüpheye düşme. Çünkü o haktır, Rabbindendir. Fakat insanların çoğu iman etmezler."**[60] **"İnsan çok çok nankördür."**[61] **"İşte o memleketler, bunların başına gelenlerden bazısını sana anlatıyoruz. Andolsun onlara Peygamberleri apaçık mucizelerle geldiler... Hem çoğunda ahde vefa görmedik. Şu muhakkak ki ekserisini itaatten çıkan fasıklar gördük."**[62] **"De ki: Murdarla temiz bir olmaz. Murdarın çokluğu hoşunuza gitse de."**[63] **"Şüphesiz insanların çoğu itaatten çıkan fasıklardır."**[64] **"Gerçekten ortakların çoğu birbirine haksızlık ederler. Ancak iman edip de salih amel işleyenler müstesna: Onlar da ne kadar azdır."**[65] buyurmuştur.

---

51. *Şuara*, 8
52. *Hud*, 40
53. *Sebe*, 13
54. *İsra*, 89
55. *Furkan*, 44
56. *A'raf*, 179
57. *Mü'minun*, 70
58. *En'am*, 116
59. *Mü'min (Gafir)*, 59
60. *Hud*, 17
61. *Hac*, 66
62. *A'raf*, 101-102
63. *Maide*, 100
64. *Maide*, 49
65. *Sa'd*, 24

Bütün bunlardan sonra; yani okuyucuyu İbn-i Rüşd'ün söylediklerini, Allah'ın ayetlerini göz ardı ederek Ehl-i Sünnet âlimleri kelamcıların mezhebine muhalif olarak söylediğine dikkat çekme... Allah Teâlâ'nın ayetlerinde te'vîl ve örtmeye kâbil olmayacak sarâhatte, dilediğini saptıracağı dilediğini hidayete erdireceği şeklindeki manayı örtecek iddialarını iptal hususunda yeteri kadar ve daha fazlasını beyandan sonra, diyorum ki: Onun yaptığı te'vîl, nihayetinde şerrin bir kısmının Allah'ın fiili olduğunu itiraf etmeye varmaktadır. O şer de Allah'ın dalalete yatkın olarak yarattığı kimselerin dalalete düşmesidir. Her ne kadar onun iddiasında dalalete düşenlerin azlığından dolayı bu şer, kötülük az olsa da... Sana okumuş olduğumuz ayetlerden de bunların öyle az olmadığını öğrenmiş oldun. Az olduklarını farz edelim, yine onlar, haklarında **"dilediğini saptırır dilediğini hidayete erdirir."**[66] dedikleridir. Fazlası, eksiği yoktur. Yani, dalalete düşenler Allah'ın sapmalarını dilediği kimselerin bir kısmı değildirler. Çünkü mana yönünden insanların hepsinin Allah Teâlâ tarafından dalalete yatkın kılınıp bu yatkınlık sebebiyle bir kısmının dalalete düşmesi ile Allah Teâlâ'nın onlardan bir kısmını muayyen olarak saptırmış olması arasında bir fark yoktur. İşte o zaman deriz ki: Eğer nihayetinde bir kısmın dalaletine yol açan hepsinin dalalete yatkın var edilmelerinde bir zulüm yok ise onları fiilen saptırmasında da zulüm yoktur. Eğer fiilen saptırmasında zulüm var ise bir kısmının dalaletine yol açan dalalete yatkın var edilmede de zulüm vardır.

Evet. Herkesi dalalete yatkın yaratmakta ve bir kısmının dalalete düşüp bir kısmının dalalete düşmemesinde ikinci kısmın kemâlini ortaya koymak vardır. Ben İbn-i Rüşd'ün yerinde olsaydım ve ayetlerin sarîh ifadelerinin hilafına Allah'ın dilediğini saptırmasından ve dilediğini hidayete erdirmesinden razı olmasaydım... Bilakis fiilen bir saptırma olmadan bütün insanları dalalete yatkın yarattığına, böylece sapanın kendinden saptığına, hidayete erenin de herkesin yatkınlığı kapsamında dalalete yatkınlığa rağmen hidayete erdiğine inansaydım... Azlığı sapanlara çokluğu kurtulanlara verme iddiasına ihtiyaç duymazdım. Bunun aksine dalalet eden Allah'ın ayetlerine aykırı olmayı -en azından- telafi etmeye başvurur onun iddia ettiği cüz'î şerre mukabil küllî (genel) hayrı tercih etmeyi, sapanların oranına karşın, azınlık olmalarıyla beraber kurtulanların azlığını şanlarının yüceliğine bir vurgu olarak tasavvur ederdim. Sanki Allah Teâlâ çok olmalarına rağmen onlara aldırış etmemiş olarak düşünürdüm. Bundan dolayı da beşer türünü, tabiatlarına hatta yaratılışlarının aslı itibariyle hidayete yatkın yaratılmaları sayesinde hidayet ehli olan meleklere galip gelip ayrıcalık kazanan azınlık hidayet ehlinin üstünlüğünü izhar namına dalalete yatkın olarak yaratılmış görürdüm. Ancak ben asla İbn-i Rüşd'ün yerinde olma-

66. *Nahl*, 93

ya razı değilim ki -Allah'ın hidayeti olmadan- kişinin kendinden hidayete erdiğini söyleyeyim. Bu kişi ister insan ister melek olsun. Bilakis, ben insanlardan hidayet üzere olan kısmın ayrıcalığının, kendi hemcinslerinden dalalete maruz kalanlar arasından Allah'ın hidayetine ve seçimine mahzar olmasını görüyorum.

Benimle İbn-i Rüşd arasındaki ihtilafın temeli şudur. Benim *"Tahte Sultani'l-Kader"* kitabında Allah'ın inayeti ve tevfîki ile incelediğim "cebir ve kader" meselesindeki ihtilafa ve insanın Allah'ın inayeti ve tevfîkine muhtaç olduğu, bu ikisi olmadan da hidayete ulaşamayacağı ayrıca lütfun Allah'ın kudretinde olduğu, onu dilediğine bahşedeceği, yaptıklarından da sorguya çekilmeyeceği konusundaki ihtilafa dönmektedir. İbn-i Rüşd'ün Kur'ân'ın bu ifadesi[67] hakkında da garip bir te'vîli vardır. Nakli ve tenkidi konusunda sözü uzatmayayım. Onun te'vîli, mezkûr kitabımda tenkit etmiş olduğum merhum Şeyh Bahiyt'in düşüncesinden çok daha uzak bir te'vîldir. Her ne kadar bu konudaki tahmin, bu seviyede muhkem olan bu ifadenin te'vîli fikri Şeyh Bahiyt'te İbn-i Rüşd'ün te'vîline muttali olduktan sonra meydana gelmiş şeklinde olsa da. Zaten Mısırlı hocalar garip düşüncelere öyle meraklı, öyle tutkunlar ki!

Konumuza dönelim: Eş'ârilerin mezhebini, Allah'ın fiilleri garazlar ve gâye illetleri ile ta'lil edilmezse fiillerinin abes ve rastgele olması lazım gelir düşüncesi ile tenkit etmek mahza bir vehimdir, kuruntudur. Bu kuruntunun kaynağı, ayıplayanların Allah'ı kendilerine, yani ancak muraccih (tercih ettirici sebep) ve gâye illeti ile amel eden insana kıyaslıyor olmalardır. Eğer o da böyle amel etmiyorsa fiili abes ve rastgele olmuş olur. Hâlbuki ancak bir muraccih ve gâye illeti ile amel eden beşerin inceleme ve düşünmeye ihtiyacı olmalarına karşın Allah Teâlâ'nın böyle şeylere muhtaç olmaması bu kıyastaki hatalarına uyanmak için yeterliydi. Şöyle ki; insanların yaptıkları fiillerin akıbetini düşünmeye ihtiyaçları vardır. Onun fiillerinden ta'lili nefyetmenin manası, Allah'ın fiilleri bunlar üzerine bina edilemez demektir. Çünkü bu durum, akıbet üzerine düşünen ve Allah Teâlâ'nın tenzih edilmesi icap eden kalbi ameli olan varlıkların durumudur. Bunun böyle olması fiillerinin gâye illetleri üzerine bina edilmeksizin maslahat ve hikmetlerden arınık (hâli) olmamasına aykırı değildir. Ancak bunlar gaye illetleri ile ifade edilemez. Çünkü gâye illeti, fâilin fiilini zihninde, üzerine fiili bina ettiği ve ona kalkışmadan önce düşündüğü şeydir. İşte buradan hareketle "hikmet, Allah'ın fiillerine tâbidir" dedik, "filleri hikmete tâbidir" demedik. Belki okuyucu bu suretteki kelâmımızdan kastın ne olduğunu izah etmeden tâbilikteki bu tertibi garipsemektedir. Şu da var ki, hikmetin fiillerine tâbi olmasında garipsemeyi gerektirecek hiçbir şey yoktur. Çünkü mahlûkun kemâli

67. Lütuf Allah'ın elindedir (kudretindedir.)

kendi nefsinde değildir. Bilakis Allah'ın ihtiyârına (tercihine) muvafık olmasındadır. Nitekim *Metâlib ve Mezâhib*'in mütercimi büyük Türk âlimi tercüme üzerindeki notlarında böyle demiştir. Ne güzel de demiştir.

Burada söylediklerimizin özeti şöyle: Allah Teâlâ'nın fiilleri biz beşerin yaptığı şekliyle akıbetlerini düşünerek[68] sadır olmaz. Bu düşünmenin olmaması kemâlinin muktezasıdır. Buna karşın bizim kemâlimiz, düşünebilmemizdedir. Hiçbir şey de onun gibi değildir.[69]

Biri kalkıp itiraz etse ve "Allah Teâlâ düşünmeye muhtaç olmaksızın fillerinin akıbetini bilir. İşte bu ilim (bilme) ile fiillerini ta'lil eder" dese cevaben deriz ki: Akıbetleri ve gayeleri bilmesi, Allah Teâlâ için fiillerini bunlarla ta'lil etmeyi gerektirmez. Bilakis ta'lil fiillerinden önce ilminde fiillerini onların üzerinde bina etmektir. İşte işin akıbetini düşünmek budur. Nitekim ta'lil görüşünü ileri sürenlerin Allah Teâlâ'nın bundan yüce olduğunu inkâr etmekten başka yolu yoktur. Bizler gayeleri veya bunları bilmeyi değil, gayeler ile ta'lili reddediyoruz. Bu dakik farkı bizden öğren. Nitekim biz de bunu Allah'ın muvaffakiyetinden aldık. Evet, işlere, biz beşerin gözü ile nazar edilecek olursa sanki Allah o filleri o gayeler için yapmış gibi görünür. Şu manada: Şayet o fiilleri biz yapsaydık o fiillere tâbi olan gayeleri o fiillerin gaye illetleri olurlardı. İşte bu noktadan hareketle bunları, Allah'ın varlığına gaye illetleri delili olarak almak, değerlendirmek sahih olmuştur. Bununla beraber Allah'ın fiiline nispetle herhangi bir illiyet yoktur. Bilakis sadece fiillerine tâbi olan gayeler vardır. Bunlar da fâilin o fiiller ile o gayeler arasındaki münasebeti bildiğine delalet eder. Bunlara dair bilgisi, gaye illetleri delili olarak esas alınmasına, işin kendisinde bir illiyet olmaksızın yeterlidir. Çünkü onların "gaye illetleri delili" dedikleri, Allah'ın varlığına ancak onun o fiillerin fâili olduğuna, bu fiilleri gayelerini bilerek yaptığına delaleti açısından delil olur. Yoksa o gayelerin fâili o fillere sevk eden, iten illetler olması yönünden değildir.

Allah'ın fiillerini garazlar ve gâye illetleri ile ta'lil etmekten kaçınan kelamcıların, bunu yaparken hasımlarının akıllarının, düşüncelerinin ermediği yüce bir hedefi olduğunu öğrenmiş oldun.

Bu kitapta Allah'ın varlığını ispat için gâye illetleri delili üzerinde duran bizlere gelince; biz bu konuda batılı muvahhid filozofların tabirini kullanmak yolunu tercih etmiş bulunduk. Çünkü bu kitabı te'lifte bizi en çok ilgilendiren husus, muasırların

68. Yani Allah Teâlâ'nın akıbeti düşünmesi söz konusu değildir.

69. Hiçbir şey Allah'a benzemez.

kolay anlayacağı bir üslup ile Allah'ın varlığını ispat etmektir. Gayemize ulaşmaya çalışırken bazı ifadeleri kullanmaktaki müsamahakârlığımızdan dolayı kınanmayız. Bu kâinatta müşahede ettiğimiz ve bunları büyük bir müdebbirin (sevk ve idare edenin) varlığına delalet eden olaylar kendi aramızda "garazlar" ve "gâye illetleri" şeklinde tâbir ettiğimiz hususlardır. Allah Teâlâ bir garaza ulaşmak bir gâye illeti gerçekleştirmekten çok yüce, çok ulu olsa da!

Bu böyle... Allah'ın fiillerini ta'lil etmeyi nefyeden Eş'ârilerin mezhebini, bu seviye ile desteklemekle yetinmeyeceğiz. Buna bağlı olarak deriz ki: İbn-i Rüşd, Sadri Şirazi, İbn-i Teymiyye (el-Harrani), İbn-i Kayyım el-Cevziyye gibi Eş'âri düşmanları ve onların sözlerinin etkisi altında kalan, son zamanlarda da sayıları artan kimselerin, Allah'ın fiillerinde -insanın fiillerinde olduğu gibi- lazım gördükleri, bunun bulunmamasını o fiilleri abes ve rastgele fiiller mesabesinde yapmak saydıkları muraccihi bilmek, amel etmeye evlâ olanı az olana tercih etmekten ibarettir. Buna göre şayet evlâ olanın hilafı, Allah için caiz ve mercuh ise ta'lilin nefyi hâlinde ortaya çıkmasını düşündükleri mahzur yine baki kalmaktadır. Çünkü onun evlâ olanın hilâfına fiili, abes ve garaza ve gâye illetine dayanmamış olur. Hatta abesten de ötedir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın **"Dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi."**[70] buyruğunun manası "dileseydi evlâ olanın hilafını yapar ve hatta abes olanın sınırını aşardı" olurdu. Yok, eğer Allah evlâ olanı yapmaya mecbur ise o zaman mesele "icab" hususuna dönerdi. Bununla da Allah Teâlâ'nın ihtiyârın gerçek manası ile -ki bu da hem yapmanın hem de terk etmenin sahih olduğu ihtiyârdır- fâil-i muhtar olması prensibi yıkılmış olur. Filozofların uydurmuş olduğu "dileseydi yapardı dilemeseydi yapmazdı" manasındaki ihtiyâr (birini diğerine tercih) gerçek ihtiyâr ile alakası olmayan bir şey olur. Nitekim bu hususun tahkiki "âlemin hüdusu" konusunda gelecektir.[71] Ta'lili inkâr konusunda Eş'ârilere itiraz eden âlimler -İbn-i Rüşd ve Şirazi gibi filozofların kuyruklarına takılanlardan değillerse- görüşlerinin Allah Teâlâ fiillerinde fâil-i muhtar değildir sonucuna varmasından razı olurlar mı?

Burada bir şey daha var. O da Allah Teâlâ'nın fiillerinde ta'lili nefyetme konusunda Eş'ârilerin görüşlerinin "âlemdeki her şey, herhangi bir vasıta olmaksızın Allah'a dayanır" sözleri ile kuvvetli bir bağ vardır. Onların bu görüşleri -Allah onlardan razı olsun- çok önemli bir prensiptir. Hatta ulvî hakikat hazinelerinden çok büyük bir hazinedir. Ne büyük insanlarmış, ufukları ne kadar açıkmış ki zahiri görüntülere aldanmadan buna ulaşabilmişler. Bu husus, onların ilham ehli olduğuna sadık bir delildir. Bu prensibe göre kâinatta illet-malul, sebep-müsebbep diye hiçbir şey yoktur,

70. *En'am*, 149

71. s.303

hiçbir şeyin başka şey üzerinde etkisi bulunmamaktadır. Bilakis her varlık tek bir illetin malulüdür. O da Allah'ın iradesidir. Kâinata bakıp onu inceleyen, cüzleri arasında bir kısmının diğer bir kısmına illet olduğunu, bir kısmının diğer bir kısmından doğduğunu, bir kısmının diğer bir kısmına sebep teşkil ettiğini tahayyül ettiren bir insicam, uyumluluk bulunsa da böyledir. Buna göre ne ateş yakar ne kar üşütür ne kılıç keser ne darp acıtır ne göz görür ne kulak işitir ne su kandırır ne yemek doyurur ne yağmur bitki bitirir. Bilakis bütün bu fiilleri ve eserleri, Allah âdeten kendilerine nispet edildikleri kaynaklarını yarattığı gibi Allah Teâlâ yaratır. Bundan dolayı eşyayı ateş ile soğutmak, kar ile yakmak Allah Teâlâ için imkânsız da değildir zor da değildir. Hatta Allah ateşle yaktığı zaman gerçekte onunla yakmaz bilakis iradesi ile yakar. Bizler ateş ile yakıcılık, güneş ile aydınlatmak arasındaki âşikâr münasebeti inkâr etmiyoruz. Bilakis diyoruz ki: Bunlar vaz'i (konulmuş) münasebetlerdir. Bir kısmını diğer bir kısmının akabinde yaratırken bu münasebetleri koyan yaratıcısının âdetinden daha fazlasına delalet etmez. Bu münasebetleri istediği zaman koparmak veya değiştirmek onun kudret elindedir. Çünkü bunlar, eşyanın zatından kaynaklanan, ayrılmaya kabil olmayan münasebetler değildir.

Bu prensipte yani, bütün mümkinâtın bir kısmının bir kısmına vasıta olmaksızın Allah'ın iradesine dayandırılmasında Allah Teâlâ'nın kâinat üzerindeki genel iradesine boyun eğme vardır. Buna göre Allah Teâlâ, yakma fiilini tamamen ateşe bırakmak şeklinde ateşin yaratıcısı değildir. Yine Allah Teâlâ rüzgârları, dalları ve yaprakları sallayacak şekilde göndermiş değildir. Bilakis yakmak, dalları ve yaprakları sallamak arada bir vasıta bulunmaksızın Allah'tandır. Onun sünneti de (kevnî kanunu da) yakıcılığının ateşe dokunma hâline, dalları ve yaprakları sallaması rüzgârları estirmesi hâline bağlamak şeklinde olmuştur. Nitekim bu prensipte kâinat içindeki küçük bütün tesirleri toplayıp Allah'ta (iradesinde) toplamak vardır. Dolayısıyla Allah'ın otoritesini her şeyi kuşatacak bir tamim vardır. Allah Teâlâ, insanı yaratır, yaptıklarını da yapabilmesini de yaratır. O, örneğin bomba atan uçağı da bombalarını da insanın onun üzerinde uçmasını da bomba atmasını da hedefe isabet etmesini de yaratır. Ardından da o bombaların meydana getirdiği patlamaları ve bundan doğan hasarları yaratır. Eğer yakmak ateşten, patlama bombadan kaynaklansaydı yani ayrılmaya kabil olmayan tabiatından doğsa, yaprakların sallanması da rüzgârdan olsaydı Allah dilediği zaman bunları yaptıkları fiillerinden engelleyemezdi. Yahut bu fiiller Allah Teâlâ tarafından onlara bırakılmış olsaydı ateşe dokunmakla meydana gelen yakmak, patlamadan olan yıkım, Allah'ın irade buyurduğu kader ile belirlenmiş olmaz, rastgele meydana gelmiş olurdu. Çünkü ateş yakılması gereken miktarı, bomba da meydana getireceği zararın miktarını bilmezdi. Bu durumda yakılması

veya yıkılması istenen miktardan fazlasını veya daha azını yakar veya yıkardı.

Yine bu prensibe göre ta'lil mezhebini esas almış olanların fiile gaye illeti olarak saydıkları olayın meydana gelmesi o gaye üzerine tertip yoluyla değildir. Şöyle ki: "Allah Teâlâ bir fiil yapmak istedi, yaptı. Bu fiilinden de ikinci bir olay, Allah'tan bir iradeye ihtiyaç duymaksızın meydana gelmiştir. Çünkü bu ikinci olay ilk yapmış olduğu fiile, malulün illetine bağlılığı şeklinde bağlı olmuştur" şeklinde değildir. Bilakis ikinci olayın meydana gelmesi de Allah'ın iradesine muhtaçtır. Çünkü eşya arasında eşyanın tabiatının gerektirdiği ve birbirini doğuran, Allah Teâlâ'nın bir kısmını bir kısmının akabinde yaratmaya dair sünneti (kevni kanunu) dışında bir bağ yoktur. Hatta bizim insanın fiillerini ta'lil etmekten kaçınmadığımız garazlarını yaratan yine Allah'tır. Aynen insanın fiillerini yaratmış olduğu gibi. Birimiz anahtarı çevirmek için elini hareket ettirecek olursa anahtarın hareketi bizzat kendinden elin hareketi üzerine terettüp etmiş olmaz. Bilakis her iki hareket ayrı ayrı Allah'ın takdiri ve yaratması ile olmuş olur. Bu, birbirinden kaynaklanmayı nefyeden Ehl-i Sünnet âlimleri ile bunu benimseyen Mu'tezile arasındaki ihtilafı izah eden meşhur bir örnektir. Bizim âlimlerimiz tarafından benimsenen bu nefiy, bütün mümkinâtın vasıta olmaksızın Allah'a dayandırılması ve eşya arasında eşyanın zatından kaynaklanan "illiyet-maluliyet"in varlığını kabul etmeme üzerine kuruludur. Bundan da işin gerçeğinden insanların, aynen Allah Teâlâ'nın fiillerinin ta'lil edilemeyeceği gibi fiillerinin garazlar ile ta'lil edilemeyeceği bilinir. Bilakis onların fiillerini ta'lil, onların zihinlerinde kurguladıkları bu şey o şeye illet ve vesiledir hususundan kaynaklanır. İşte onlar kendi fiillerinde alışageldikleri ve zihinlerindeki tahayyül, kurgu neticesindeki ta'lil sebebiyle Allah Teâlâ'nın da fiillerinin muallel olduğunu düşünürler. Ancak bizler, kendimiz için tasavvur ettiğimiz kurgu, Allah Teâlâ için geçerli olmadığından Allah'ın fiillerinde ta'lili kabul etmiyoruz.

Sözün özeti burada şudur: Eşya arasında illiyet-maluliyet, birbirini doğurma gibi bir şey yoktur ki, Allah'ın fiillerini illetlerle, garazlarla ta'lil edelim. Şayet "eğer eşya arasında tabii (kendinden) bir illiyet yok ise aralarında ca'li (konulmuş, yerleştirilmiş), yani "Allah bunu ona illet kılmıştır" manasında bir illiyetin varlığını söylemeye bir engel yoktur." denilirse, cevaben deriz ki: Bu yerleştirme, ikincisini birincisinin yaratılmasından sonra yaratmaktan başka bir şey değildir. İlk yerleştirilen ikinci yerleştirilene illet olması ancak bizim baktığımız nokta açısındandır. Yaratan ve bunu yerleştiren ve bunları vuku buldukları sıralama üzere var eden açısından değildir. Hanefî ulemâsından Gelenbevî'nin Celal ed-Devvânî'nin *Akâid-i Adûdiye* şerhine yaptığı haşiyelerde söylediği "onlar, Allah'ın fiillerini ta'lil etmeyi reddetmemekte, Allah Teâlâ'nın şu fiiller üzerine maslahat tertip etmesine dair ilminin o fiilleri yap-

manın illeti olarak isimlendirmesine bir mâni görmemektedirler" şeklindeki görüşe, daha önce belirttiğim "ilim, maluma tâbidir, maslahat da odur. Dolayısıyla gerçekte etkili olan illet o olur. Nitekim maslahat insanın fiilinde, insanın o maslahatı bilmesi vasıtasıyla etkili olur" izaha ek olarak şöyle itiraz edilir: Şu veya bu fiillere Allah Teâlâ'nın tertibi olmadan maslahatların terettüp ettiğini söyleyen Hanefîler, Mu'tezile gibi de bu hususun şu hususu doğurduğunu söylüyorlar mı?

Evet, Eş'âriler kâinatta mevcut olan tek illetin Allah'ın iradesi olduğunu söyleyerek eşya arasındaki illeti nefyederler. Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin başka bir şey üzerinde etkisi yoktur. Bununla beraber bazı eşya arasında akli lüzumu -melzûma lazımın illeti olarak görmeksizin- nefyetmezler. Örneğin, İmam Razi'ye göre sonuç verme şartlarını haiz olan mantıki kıyasta öncülleri bilmek neticeyi bilmeyi lazım kılar. Yine, mahallin varlığı arazın varlığını, cüz'ün varlığı da küllün varlığını gerektirir. Bununla beraber bu örneklerdeki lazım ve melzûm tek bir illetin malulleridir. Her ikisini yaratan Allah'tır. Böyle olmasından Allah Teâlâ'nın insanda neticeyi yaratmak için onda iki öncülü yaratmaya muhtaç olması gerekmez. Çünkü Allah neticeye dair ilmi mukaddimeleri olmaksızın re'sen (doğrudan) ilham yoluyla yaratmaya kâdirdir. İlhama nail olmayanların neticeye dair bilgilerinin mukaddimelere bağlı olmasına gelince bu, mahlûk (yaratılmış) olan insanın ihtiyacını ifade eder, yaratıcı ilahın değil.

Kayda değer hususlardan biri de: Ben bu konuya -Allah Teâlâ'nın fiillerini ta'lil konusunu- bu kitapta yazdım. *"Tahte Sultani'l Kader"* kitabımı da on yıldan fazla bir süre önce yazdım. Bunların hepsini de Şeyh Salih el-Mehdi el-Mukbili el-Yemeni (ö. 1108 h.)'nin *"el-Alemü'ş-Şamih fi İsâri'l-Hak Ale'l-Abâ ve'l-Meşayih"* kitabına müracaat etmeden yazdım. Ki bu zatın biyografisini yazanlar onu, usûl ve fürûda mutlak müctehid olarak nitelemektedirler. Kendisi de kitabında bütün İslâm mezheplerini, Eş'âri, Mâturîdî, Şia, Mu'tezile, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî... Hepsini çok ağır şekilde tenkit etmektedir. Özellikle de Allah'ın fiillerinde garazları nefyeden tahsin ve takbih meselesinde yegâne hâkimin şerîat olduğunu insanın fiillerini Allah Teâlâ'nın yarattığını söyleyen Eş'arileri. Kendisi bu konuların hepsinde Mu'tezile mezhebini desteklemektedir.

el-Alemü'ş-Şamih kitabı eskiden memleketimizde bilinen, elden ele dolaşan bir kitap değildi. Bu kitabı otuz beş yıl önce Mısır'a ilk hicretimde ilk defa görmüştüm. O zaman yeni basılmıştı. Daha sonra kitabı unuttum. Öyle ki, bu kitabımda yazdıklarımı ve daha önce *"Tahte Sultani'l-Kader"* kitabını bu kitaba bakmadan yazdım. Hafızam Yemenli âlimin kitabından öte başka şeylerle meşguldü. Ancak bu kitabımı

bitirmeye yakın bir dönemde ve de savaşın doğurduğu ve daha sonrasında giderek artan pahalılık krizini aşmayı beklemek sebebiyle basımını ertelemişken kitabı gözden geçirmek aklıma geldi. Hacimli bir kitap olmasına rağmen birkaç gün içinde okudum bitirdim. Baktım ki, benim iki kitabımda da esas alıp benimsediğim Eş'ârilik mezhebine amansız saldırılarda bulunuyor. Buna rağmen müellifin kopardığı gürültü, o meseleler hakkında bende yerleşik olan görüşler hakkında hiçbir değişiklik yapmadı. Şu var ki, buraya kadar söylediklerime ilaveten özetle şunu söyleyebilirim:

Müellifin "ta'lili nefy mezhebini Allah Teâlâ'nın fiillerindeki hikmeti nefy "el-Hâkim" ismini de Esma-i Hüsnâ'dan inkâr etmekle itham etmesi, biz ta'lili inkâr edenlerin Allah Teâlâ'nın fiillerini hikmetten hâli kabul etmemekle reddedilir. Bizim burada nefyettiğimiz, kabul etmediğimiz şey Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmete tâbi kılınmasıdır. Zira o "Hâkim" olandır, hikmet onun fiillerine tâbidir. Çünkü her hikmetin her kemâlin esasına malik olan odur. Her ne kadar biz zavallı insanoğlunun fiillerinde bu tertip (sıralama) aksinden görülüyor olsa da, Hatta Allah Teâlâ: **"Biz dileseydik her nefse hidayetini bahşederdik."**[72] buyurduğu zaman -ki bu ayet Kur'ân-ı Kerim'de "lev: şayet, -se,-sa" ile başlayan birçok âyet-i kerîmeden biridir- sonra da bir bölümün hidayetini hepsinin hidayetine tercih ettiğinde ta'lil mezhebine (anlayışına) nazaran hikmet her zaman Allah'ın tercihine tâbi olmuş olarak sadece bir bölümün hidayete erdirilmesinde bulunurdu. O zaman da Allah Teâlâ'nın buyruğunun manası şöyle olurdu: Biz dileseydik hikmetin dışına çıkar ve hilafını yapardık. Dolayısıyla "Allah'ın hâkim olmaması" töhmeti bizim mezhebimize değil onların mezhebine yapışırdı.

Müellifi bu açmazdan "Allah'ın hikmetinde yaptığından farklı bir şey yapmaya yahut mutlak olarak terk etmeye imkânı, alanı (genişliği) vardır" şeklindeki iddiası asla kurtaramaz. Çünkü bu "genişlik" biz ta'lili reddedenlerin, hikmeti mutlak olarak Allah'ın fiiline tâbi kılanların, daha doğru ifadeyle mahza terki de kapsasın diye onun ihtiyârına (tercihine, mutlak iradesine) tâbi kılanların mezhebine mahsustur. Binaenaleyh Allah Teâlâ, başka bir şey yaparak "dileseydim şöyle yapardım" buyuracak olsa bizim mezhebimize göre manası "Dileseydim yaptığımdan başkasını yapardım. O zaman hikmet, o yaptığımda olurdu. Çünkü hikmet, benim tercihime tâbidir ve onunla beraber döner." şeklinde olurdu. Ta'lil anlayışına sahip olanlara göre Allah'ın tercihine tâbi olan hikmetin varlığı ancak muayyen bir tarafta tasavvur edilebilir. Allah Teâlâ'nın da o tarafı "dileseydim şöyle yapardım" diyerek aşıp başka bir şey yapması söz konusu değildir. Yoksa "hikmet"i kaçırmış olurdu. Eğer her iki tarafta mevcut olabilecek geniş bir hikmetin varlığını farz edecek olurlarsa o zaman mut-

72. *Secde*, 13

lak surette bir tarafta olan hikmetin râcih (tercihli) diğer tarafta olan hikmetin de mercuh (zayıf) olması gerekir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın yapmak için tercih ettiği tarafın tercihli hikmetin olduğu taraf olması gerekir. Hatta bu tarafa nispetle Allah Teâlâ'nın fâil-i muceb (zorunlu fâil) olması icap eder, fâil-i muhtar (dilediğini yapan) olamazdı. Artık bundan sonra da "dileseydim yaptığımdan başkasını yapardım" deme hakkı yoktur. Çünkü terk edip yapmadığı ne varsa bunda bulunan hikmet, mercuh (zayıf) bir hikmettir ve Allah Teâlâ'nın fiilinin ona tâbi olması caiz değildir. Zira böyle olsaydı mercuhu (zayıf olanı) tercih olurdu ki, bu Allah hakkında muhaldir. İstihâle (imkânsızlık) durumunda da aynı şey geçerlidir. Şayet onlar geniş hikmet konusunda bütün tarafların eşit olduğunu iddia edecek olurlarsa. Çünkü bu durumda bu taraflardan birini tercih, "tercih bilâ muraccih" olurdu. Bu da ta'lil mezhebinin inkâr edenleri tenkit ettikleri bir durumda olurdu. Bunun manası, onlara göre Allah'ın bu fiili yapması imkânsız, demektir. Bize göre ise Allah Teâlâ'nın iradesi dışında bir muraccihe ihtiyacı yoktur. Onların mezhebine göre "tercih bilâ muraccih" olduğu için muhal olan bir fiili yapar sonra "dileseydim yaptığımdan başkasını yapardım" diyecek olursa bu sözü, "dileseydim muraccih olmaksızın başka bir tercihte bulunur, bir muhali başka bir muhal ile değiştirirdim" sözüyle aynı olurdu.

Müellifin mensup olduğumuz ve kendilerine uyduğumuz Eş'ârilere saldırdığı hususlardan biri de -herkesin "Allah Teâlâ kabih olan bir şey yapmaz" konusundaki ittifakıyla beraber- onların "Allah'tan gelen hiçbir şey kabih (çirkin) olamaz" prensipleridir. Bizim Mu'tezile'ye bu Yemenli müellife muhalefet ettiğimiz ihtilafın temeli şudur. Bize göre bir fiilin, kendisi itibariyle çirkin yahut güzel olacağı zatı bir sıfatı yoktur. Allah Teâlâ'nın yaptığı veya emrettiği her şey onun fiili veya emri olduğu için güzeldir. Yoksa Allah Teâlâ, bir fiili, güzel olduğu için yapar yahut emreder, çirkin olduğu için nehyeder, değildir. Güzeli güzel, kendi nefsinden güzel, çirkin de kendi nefsinden çirkin değildir. Nitekim sen, büyük filozof Descartes'ın söylediklerini işittin (okudun).

Mu'tezile taraftarı müellifin Eş'ârilere itiraz ederek ve de "Bizler; Allah Teâlâ'nın yalancı Peygamberi tasdik, sadık peygamberi de yalanladığını farz etsek, Allah'ın bunu yapması hasen (güzel) midir? Cevap: Evet, Allah yalancıyı doğrulasa, sadığı da yalanlasa, bunu yapması güzeldir" diyerek böbürlenmesine gelince, deriz ki: Şu var ki müellif, şartlı önermenin, şartın gerçekleşmesine bağlı kalmadan sadık (geçerli) olduğunu bilmemektedir. Bunu bilmediği için de bu şartlı önermeyi, "şart" gerçekleşmiş olduğunda, vahim gördüğü kadar vahim görmektedir. Aynı zamanda bu önermeyi iddia edeni, o "şart"ı iddia edenle aynı görmektedir. Kendisi bunu bilmemekle beraber Allah Teâlâ'nın azametini ve fiilinin azametini de bilmemektedir.

Allah Teâlâ'nın azametini ve fiilinin azametini de bilmemektedir. Bundan dolayı da kabih (çirkin) olan bir fiil, mücerret olarak Allah Teâlâ'nın onu yapması ile nasıl hasen (güzel) olacağını kavramakta zorlanmaktadır. Burada hatanın kaynağı "güzel ve çirkin"i Allah'ın belirlemesinden önce belirlemektir. Yine bundan dolayı İbn-i Kayyım el-Cevziyye'nin kendisi de o tespitin mensuplarından olduğu için cehennemde ebedi kalmayı inkâr etmekte ve bunu çirkin görmektedir.[73] Tıpkı bu Yemenli müellif gibi. Yemenli müellif ise istese de istemese de bu ebediliği ikrar etmekte ve şöyle demektedir: "Allah Teâlâ'nın bu konudaki buyruğu, aklımızın kavrayamadığı güzelliğini ortaya çıkarmıştır." Onun bu izahı, yorumu "güzel ve çirkine dair hüküm, akla aittir" anlayışından geri adım atmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca şerîatta vârid olan ve aklını, hikmetini kavrayamadığı her hususta bu geri adımı atmaları icap eder. Ancak "mutlak surette hâkim olan Allah'tır" diyenlere göre herhangi bir geri adım söz konusu değildir. Hiçbir meselede de hasımlarının "şerîat, aklımıza gizli kalanı (aklımızın kavrayamadığını) ortaya çıkarmıştır" şeklindeki yoruma sığındıkları gibi "akıl, şerîatın güzelliğini yahut çirkinliğini kavrayamadığı şu fiilin güzelliğini ortaya çıkarmıştır" şeklinde bir yoruma sığınmazlar. Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in *"Şüphesiz ki Allah, mülkü olan göklerin ve yerin sakinlerine azap etse bu azabı onlara asla zulüm olmaz (zulüm olarak nitelenemez). Hepsine rahmetiyle muamele etse rahmeti onlar için kendi amellerinden daha hayırlıdır"* buyruğu, "tahsin-takbih" meselesindeki "aklî midir yoksa şer'î midir" şeklindeki tartışmayı bitirecek en güzel buyruk, gafil olanları Allah'ın azametine ve güzelliği belirleyici olan fiillerinin azametine uyandıran en hayırlı uyarıcıdır. Müellif, bizim *"Tahte Sultani'l-Kader"*de tamamını vermiş olduğumuz hadisi zikretmiş ancak ifade ettiği manaya uyanamamıştır.

Müellifin Eş'ârilere saldırdığı konulardan biri de "Allah, kullarının fiillerini yaratandır" anlayışlarıdır. Kendisi bu konuda Mu'tezilenin "kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdırlar. Öyle olmasaydı, bunlardan sorumlu tutulmazlardı" şeklindeki görüşünü tercih etmektedir. Dolayısıyla ona göre kullardan sadır olan küfür, fısk, isyan vb. şeylerin hepsi Allah Teâlâ'nın -Ehl-i Sünnet'e göre farklı görülen- emrinden farklı olmayan iradesine muhalif olarak vuku bulmaktadır. Binaenaleyh müellifin tercih ettiği mezhebe göre Allah'ın mülkünde "dilediği de dilemediği de" gerçekleşmekte-

73. İbn Kayyım bu konu hakkında çeşitli mertebeler üzerinde durmuş sonrasında ise âhir görüşü olarak "ateşin ebediliği"ne dönmüştür. Zira o ***Hâdi'l-ervah*** kitabında buna yani cehennemin faniliğine yönelik bir meyil göstermiştir. ***Nûni***yesi ve ***Şifâu'l-alîl*** eserinde de bu düşüncelere kapılmıştır. Ancak buradaki ifadeleri ve tutumları da açıkça sahiplenmek şeklinde değildir. Ancak bunlardan sonra kaleme aldığı diğer kitapların "meyl ve tevakkuf"tan yüz çevirmiş ve cezm yoluyla kesinlikle "Cehennem ve ehli onun içinde ebedidir" demiştir. Bunu da ***Târiku'l-hicreteyn*** ve ***Zâdu'l-meâd*** eserinde açıkça görebilirsin. Bunun için o bu görüşünde Ehl-i Sünneti ikrar etmek sûretiyle vefât etmiştir. En doğrusunu Allah bilir. ***(Musahhih)***

dir. Buna karşılık Allah Teâlâ'nın **"Allah dileseydi onu yapmazlardı"**[74] buyruğunu heder etmektedir. Nitekim "Allah kulların fiillerinin yaratıcısı değildir" sözü de Allah Teâlâ'nın **"Oysa sizi ve yapmakta olduklarınızı yaratan Allah'tır."**[75] buyruğuna aykırıdır.

Mesele -yani benim bir kitabın özel konusu olarak incelediğim "kaderin sultanı (gücü) karşısında beşerin konumu" meselesini- müellif *"el-Âlemü'ş-Şamih"* hacminde bin tane kitap telif etse de içinden çıkamayacak, çözemeyecektir. Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde zikretmiş olduğu **"dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** hususlarına cevap vermeye güç yetiremeyecektir. Nice âlem-i şamihler (dalgalanan yüksek sancaklar) yere düşer de hocaları olan Mu'tezile'nin hatta bu meselede Mâturîdî mezhebinin karşısında dağlar gibi duran âyet-i kerîmeler düşmezler. Yine Allah Teâlâ'nın, kitabında iki sûrede geçen **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyrukları da yüksek iki dağdır ki, bunları aşmaya güçleri yetmeyecektir.

Allah Teâlâ'nın kendi zâtı ile alakalı **"dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** buyruğunu "insan kendi tercihiyle sapar, kendi tercihi ile hidayet bulur. Her iki durumdaki tercihleri de insanı, dileme ve tercih etme ile bir şeyler yapmaya kâdir olarak yaratan Allah'ın dilemesine dayanmaktadır. İnsana muhayyerlik veren bu hal üzere yaratmaya taalluk eden Allah'ın meşîeti olmasaydı kendi tercihiyle sapmaya kendi tercihi ile hidayete ermeye imkânı olmazdı.

Şeyh Bahiyt gibi zorlama yorum yapan muasırlar, Yemenli müellifin **"dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir"** buyruğunu te'vilde tercih ettiği minval üzere Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz."** buyruğunu yorumlamışlardır. Bunun da cevabı: Allah Teâlâ'nın, insanı, dalaleti veya hidayeti tercih etmekte hür olarak yaratmasına taalluk eden meşîeti, bütün insanları eşit olarak kuşatmaktadır. Buna bağlı olarak kelâmın hakkı, o genel kuşatıcı manayı kast ederek, (insanlardan) dilediklerini dalalet ile dilediklerini hidayet ile tahsis etmeye işaret eden "Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir" denilmesi olamaz. Allah Teâlâ'nın, insanın meşîet sahibi olmasına dair mücerret meşîeti ile ondan ne bizzat dalaleti dilemesini ne de bizzat hidayeti dilemesini dilemiş olmaktadır. Özellikle de ondan dalaleti dilemiş değil ki, o meşîet ile "dilediğini saptırır dilediğini hidayete erdirir" sözü doğru (tutarlı) olsun. Yoksa bu izah "Allah Teâlâ şerri irade etmez" diyen bu tevilin sahibi Mu'tezile'nin temel prensibine aykırı olur. Biz *"Tahte Sultan'il-Kader"* kitabın-

74. *En'am*, 137

75. *Saffat*, 96

da bu tür bir te'vilin **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"**[76] buyruğu hakkında geçerli olmayacağını ek bir izaha ihtiyaç duymayacak şekilde açıklamıştık.

"Dalaletin ve hidayetin Allah'tan olmasına insanların da iradelerinde Allah Teâlâ'nın kendilerinden irade ettiğine muvafık olarak yürüdüklerine yönelik, "cebri ihtiva eden bu prensip şerîatın hükümlerinin iptâline, insanı hükümleri ile mükellef tutmayı, teklif mâ lâ yutâk (gücün yetmediği ile teklife) yol açar" gerekçesiyle yaptıkları itirazlara gelince, *Tahte Sultani'l-Kader* kitabımda İmamu'l-Haremeyn'in mezhebini izah konusunun sonlarında (s.205-209) cevabını vermiştim. Cevabımın hülasası şuna dönmektedir: İnsanın kaderin otoritesi altında mahkûm olması bizim "dilerse yapar dilemezse yapmaz" sözümüzle izah ettiğimiz genel (kuşatıcı) manadaki tercih hakkını[77] korumasına mâni değildir. Filozofların ve onların izinden gidenlerin "Allah Teâlâ bu manada fiillerinde muhtardır" şeklindeki anlayışları bu manadadır. Bizler Allah Teâlâ hakkında bu ölçüdeki bir ihtiyârı, az görüyor olsak da bunu insan için az görmemekteyiz. Akıl ehli kimselerden bir taifenin Allah Teâlâ'nın ihtiyârı (dilemesi, tercihi) olarak gördüğü bir oranı nasıl az görebiliriz. Bu ölçüdeki bir ihtiyâr da insanı şerî hükümlerle mükellef tutmak ve gücünün yetmediği ile mükellef olmaktan çıkarmak için yeterlidir.

Bu böyle... Şu da var ki Yemenli âlime, insanın fiillerinden sorumlu tutulması meselesini, onu fillerinde müstakil sayarak izah etmek kolay gelmiştir. Hâlbuki insan fiillerinde müstakil değildir. Ayrıca cebir ve kader meselesini de oldukça basit ve kolay mesele sayarak izahı kolay olmuştur. Hâlbuki bütün aklî ve naklî tetkikler, bu meselenin; aklın bu meselede haktan en uzak mezhebin bu meseleyi en kolay en basit mesele olarak gören mezhep olduğuna hükmedecek derecede kapalı bir mesele olduğuna şahitlik eder. Ben kendime *Tahte Sultani'l-Kader* kitabımda Allah Teâlâ'nın **"Allah dileseydi sizi tek bir ümmet kılardı. Ancak Allah dilediğini saptırır dilediğine hidayet verir."**[78] buyruğunu mezhep edindim. Konunun tafsilatını öğrenme arzusunda olanlara burada yapacağım en son şey onları o kitaba yönlendirmektir.

Müellifin kolay gördüğü zor meselelerden biri de şudur. Kendisi, bütün mükelleflerle beraber iman etmekle memur olan, bu durumun da kendisi hakkında özel olarak nâzil olan sûreden sonra teklif bimâ la yutâk (gücün yetmediği şeyi ile mükellef

76. *İnsan*, 30

77. Bu bizim "dilerse yapar dilemezse yapmaz" sözümüzle izah ettiğimiz hususi (özel) manadaki tercih hakkından başkadır. Nitekim bu husus kelam ilminde bilinen bir hususdur. Başka bir konuda tahkiki de gelecektir.

78. *Nahl*, 93

tutmak) olduğu bilinen, Allah Teâlâ'nın da **"Ebu Leheb'in elleri kurusun"** şeklindeki haberinde yalancı konumunda olmaması için, Ebu Leheb hakkında şöyle demiştir: "Bu ayetin manası "şayet iman etmezse Ebu Leheb'in elleri kurusun" şeklindedir. Dolayısıyla manası itibariyle herhangi bir müşkil yoktur."

Ben de derim ki: Onun bu yorumu Ebussuûd'un tefsirindeki "geçmişte iman etmemesi, gelecekte iman etmemesini gerektirmez" tefsirine benzemektedir. Bu tefsirde ise, Ebu Leheb'in iman etmeyecek olursa ellerinin kuruyacağı hakkında kıyamete kadar okunacak özel bir sure indirilmeden biliniyordu. Hatta bu surenin indirilmesinden bir müddet sonra iman ettiğini farz etsek dahi -nitekim Ebussuûd ve Yemenli müellifin tefsirlerinde bu faraziyenin önü açık tutulmuştur- ancak kendisi hakkında özel bir sûre indirilecek kadar durumuna ihtimam gösterilmesinden anlaşılacak ilk şey bu hükmün ebedi olduğudur. Şöyle ki, alevli bir ateşe girmesine sebep olan iman etmemesi ve ellerinin kuruması, hükmü verilmiş bir durumdur. Bu manayı İbn-i Mesud'un "kesinlikle kurudu" şeklindeki kıraati de teyit etmektedir. Bundan da sûrenin başındaki ilk cümlenin dua manasında olduğu anlaşılır.

Râzi'nin tefsirinde de şöyle geçer: "İbn-i Abbas dedi ki: Rasûlullah Peygamberliğinin ilk dönemlerinde durumunu gizli tutuyor Mekke'nin arka mahallelerinde namaz kılıyordu. Bu durum üç yıl sürdü. Nihayet Allah Teâlâ'nın **"Yakın akrabalarını uyar"**[79] ayeti nazil olunca Safâ tepesine çıkıp nida etti: *"Ey Galipoğulları!"* Bunun üzerinde Galipoğulları mescitten çıkıp yanına geldiler. Ebu Leheb de şöyle dedi: "İşte Galip geldiler, neyin var?" Ardından *"Ey Lüeyoğulları!"* diye seslendi. Lüey'den olmayanlar dönüp gittiler. Ebu Leheb dedi ki: "İşte Lüey de geldi neyin var?" Daha sonra *"Ey Mürre oğulları!"* diye seslendi. Mürre'den olmayanlar dönüp gittiler. Ebu Leheb dedi ki: "İşte Mürre de geldi, neyin var?" Ardından *"Ey Kilab oğulları!"* diye seslendi. Ebu Leheb dedi ki: "İşte Kilab da geldi, neyin var?" Ardından *"Ey Kusayoğulları!"* diye seslendi. Ebu Leheb dedi ki: "İşte burda Kusay, geldiler, neyin var söyle artık." Bunun üzerine dedi ki: *"Allah bana yakın akrabalarımı uyarmamı emretti. Sizler benim yakın akrabalarımsınız. Bilmiş olun ki, ben sizler için dünyadan hiçbir şeye malik değilim. Ahiretten de öyle. Ancak lâ ilâhe illallâh derseniz işte o zaman onunla (kelime-i tevhîd) sizin için Rabbiniz katında şahitlik ederim."* Bunun üzerine Ebu Leheb şöyle dedi: "Yazıklar olsun sana, kahrolası! Bizi bunun için mi çağırdın." Bunun üzerine sûre nazil oldu.

"Teklif mâ lâ yutâk" problemine dair cevapta bana göre evlâ olan, Ebu Leheb gibi hakkında azap sözünün gerçekleştiği kimseleri iman ile mükellef tutmak, haki-

79. Şuara 214

kat üzere bir teklif değildir.[80] Bilakis bundan kast edilen aşağılama ve taciz (acizliğini ortaya koyma)dır. Onun hakkında bu emrin "teklif bi ma lâ yutâk" olması, kast edilmiş bir manadır ve te'vile muhtaç değildir.

Ebu Leheb Bedir hezimetinden etkilenerek öldü. Kendisi savaşa katılmamıştı. Yerine As b. Hişam'ı göndermişti. Savaştan sonra sadece yedi gün yaşadı. Allah ona çiçek hastalığını musallat etti. Bu hastalıktan geberdi. Oğulları onu iki veya üç gün tuttular, defnetmediler. Leş gibi kokmuştu. Kureyş, insanların vebadan çekindiği gibi bu hastalığın bulaşıcılığından korkarlar. Daha sonra çıkarıp gömdüler.

Müellifin kolay gördüğü meselelerden bir de "üç kardeş" olayında kâfir olan kardeş hakkındaki itiraza verdiği cevaptır. Olay şu: Üç kardeşten biri iman etmiş, ahiretini kazanmıştır. Diğeri kâfir olmuş kaybetmiştir. Üçüncüsü ise küçük yaşta vefat etmiştir. Bu üçüncü kardeş şöyle diyecek olursa: Ben yaşasaydım said kardeşimin mertebesine ulaşırdım. Neden beni küçük yaşta öldürdün. Ona cevaben dedi ki: Ben senin, yaşasaydın hüsrana uğrayan kardeşinin yolunu tutacağını bildim. Erkenden öldürmekle seni korumuş oldum. Bunun üzerine kâfir olan kardeşin şöyle deme hakkı doğar: Beni de küçük yaşta öldürseydin ve yaşayıp kâfir olmaktan beni de korusaydın ya. Bu kıssayı Eş'ârilerin imamı Ebul-Hasan el-Eş'âri Allah Teâlâ'nın aslah (kulun maslahatına) olanı yapmasının vacib olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin imamı Ebu Ali el-Cübbâi'ye itiraz olarak getirmiş ve onu susturmuştur.

Buna, müellif "şer'î hükümlerle teklif Allah'tan bir lütuftur" şeklinde cevap vermektedir. Sanki ona göre bu meselede kâfir olan kardeşin -Mu'tezile'nin prensiplerine göre Allah ile münakaşa caiz ise- "küçük kardeşimi, şükrünü eda edemeyip azaba maruz kalmasın diye bu lütfa mahzar olmaktan alıkoydun. Peki, benden de alıkoysaydın ya! Helak olmama sebep olan o lütuf olmaz olsun! Yaşamam hâlinde sonumun ne olacağını bilmiyor muydun? Nitekim küçük yaşta ölen kardeşimin yaşasaydı sonunun ne olacağını bilmiştin?"

Müellifin Mu'tezile'yi müdafaa sadedinde Eş'ârilere saldırdığı *"el-Alem eş-Şamih"*ten aktaracağımız örnekleri burada bitirelim.

el-Alem eş-Şamih'i bu defa okuduktan ve hakkında yazdıklarımı yazdıktan sonra tesadüf bana, kitabı basanların tarifine göre hicri sekizinci asrın müctehidlerinden İbnu'l-Vezir olarak bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. el-Mürteza el-Yemeni'nin *"İsaru'l-Hak Ale'l-Halk"* adlı kitabını önüme çıkardı. Bu kitap da *Âlem eş-Şamih* tarzı bir kitap ve o kitabın da kaynaklarından biri. Her iki kitabı basanların övgülerinden

80. Yani buradaki emirden kasıt hakikat manası değil, bilakis mecaz manadır. *(Mütercim)*

Yemen'in müctehid adı altında Mu'tezile mezhebine dayanan âlimlerden mahrum kalmadığı görülüyor. Şiilik ve Mu'tezile'den hangisinin daha önce Yemen'e girdiğini bilmiyorum. Ancak ikisi arasındaki bağın eski olduğunu biliyorum. Nitekim *Tahte Sultan el-Kader* kitabımda "Şii âlimler Mu'tezile'ye destek oluyorlar" başlığında özel bir bölüm ayırdım.

Bununla beraber o kitabımı kaleme alırken kendimi Mu'tezile ile tartışmaya girmekten müstağni görüyordum. Çabamın çoğunu kulların fiilleri konusunda bazı noktalardaki küçük farklılıklar dışında benimsediğim ve savunduğum Eş'âri mezhebi ile Ehl-i Sünnet nezdinde muteber olan ve Eş'âriler ile Mutezile arasında orta yol tutan Mâturîdî mezhebi gibi mezheplerle karşılaştırmaya harcadım. Ben artık zaman, onların hocalarını öldürüp Ehl-i Sünnet âlimleri de mezheplerini bitirdikten sonra bir daha Mu'tezile'nin ayağa kalkamayacağını sanıyordum. Bir de gördük ki, Yemenli müctehidler o mezhebi kabrinden kaldırmaya çalışıyorlar. Bir de bu anlayıştan doğan İslâmî eğilime mensup din âlimlerinin çağdaş olmak ve mutavassıt cebir mezhebindeki kâmil kader akîdesini çalışmak isteyenlerin gayretlerini soğutmaya, salih amellerden geri kalma ve tembellik ruhunu yaymaya sebep olarak görmek istediklerine muttali oldum. Nitekim bu anlayış Şeyh Bahiyt *(rahmetullâhi aleyh)* ve dostumuz Şeyh Zâhid'e *(Allah uzun ömürler versin)* kadar sirayet etti.[81] [82]Yemenli müctehidlerin, Ezher ulemâsı ve daha başkaları nezdinde revaç bulan fikirlerinin revaç bulmasının sebepleri:

Bir: Bu fikirlerin İslâm akîdesini tenkid ve onu cebir ile itham konusunda Batıyı taklid üzerine bina edilen muasır fikirlerle uyumlu olması.

İki: İnsanın şer'î hükümlerle mükellef olmasının ve Allah katında fiillerinden sorumlu tutulmasının Mu'tezile mezhebinde apaçık anlaşılır bir konu olması.

Ben de Allah'a hamd olsun ve onun yardımı ile bu iki sebepten ilkinin cevabını *Tahte Sultan el-Kader* kitabımda hakkıyla verdim. Orada son olarak özetle söylediğim şuydu (s.265):[83] Fiil ve amel (eylem), ihtiyâr (tercih hakkı, hür olma) ve icab

81. Allame Şeyh Zâhid el-Kevserî *(rahimehullah)* kast edilmektedir. *(Mütercim)*

82. Burada uzun bir not daha var ki, kitabın sonuna bıraktım. Bkz. 427 nolu dipnot.

83. Bunu "Batılı Filozofların Görüşü" başlığı altında yazalım. Bunlardan Materyalist anlayışa sahip olanların bu konudaki anlayışı insanı tamamıyla tercih hakkından soyutlamak ve onu atalarından aldığı garizelerin ve bu garizelerin geliştiği çevrenin etkisinde müseyyer (mahkûm) görmek şeklindedir. Buna karşın ruh bilimini (Psikoloji) yeni nesli yetiştirmek için esas ve yol olarak alan ruh bilimi bilginleri, tercih hakkının varlığını ve bunun eğitimle güçlenme imkânı bulunduğunu ispat etmeye çalışmaktadırlar. Onlar, eğitimin önemini korumak ve ihmal etmekten alıkoymak için bunu kendilerine vazife görmektedirler. Sanki onlar tercihin olmadığını ikrar edecek olsalar ruhu yüceltmede ve iradesini

(zorunluluk) mezheplerindeki soruşturmanın konusu ve münâkaşanın temelidir. Önemi her zaman mahfuzdur. Bilimin nazarında insanın ister fâili muhtâr ister fâil-i muceb halinde vuku bulsun. Yoksa insan fail-i muhtâr ise ondan amel vuku bulur, fâil-i muceb ise vuku bulmaz, dolayısıyla amelin yerini tembellik alır, değildir. Bizler muhtâr olmayı temelden yahut hür iradeye bağlı muhtâr olmayı inkâr edecek olsaydık şöyle derdik: Amel gene de vuku bulmuştur. Ancak bu sefer ihtiyar ile vuku bulma yerine icab ile vuku bulmuştur. İki mezhep arasındaki fark amelin vuku bulup bulmamasında değil, amelin vuku bulma keyfiyetindedir. Amel ile amelde icabı benimseme arasında bir tezat yoktur. Bilakis amelin icabı, ameli, ihtiyarın onu teyit ettiğinden daha çok teyit eder.

İlk kitabımda yazdığım buydu. Akıl ve ilim ehli insanlardan çoğunun cebir mezhebinin amelden alıkoyduğunu zannetmeleri çok gariptir. Hâlbuki cebrin mahalli olan fiil yahut fiilin mecbur mevsufu olan fail üzerinde az bir düşünce bu zandaki fahiş hatayı kavramaya yeterlidir. Hal böyle iken fâil-i muhtâr ise ortada fiil vardır, faili mecbur ise ortada fiil yoktur diye bir durum mu vardır?

İslâm mezheplerinin selef ulemâsına Allah rahmet eylesin! Zira onların düşünceleri daha doğru idi. Çünkü Eş'ârilerin hasımları, kulların fiilleri meselesini münâkaşa ederken iki değerli üstad Şeyh Bahiyt ve Şeyh Zâhid'in itiraz ettikleri şekilde, anlayışlarının fiilleri iptal etmeye yol açacağını ileri sürerek itiraz etmemişlerdir. Allah Teâlâ sahâbîlerden razı olsun! Onlar Rasûlullah'ın kader hakkındaki hadisini işitince "o zaman amel ne içindir?" demişler, "nasıl amel edeceğiz" dememişlerdir. Yani onlara, vuku bulacak olan amelin faydasının ne olacağı müşkil gelmiştir. Yoksa amelin kendisi değil. Her ne kadar amelin faydasındaki müşkil (problem), kısmen de olsa amelin kendisinde bir problemi gerektirse de bu problemlerin cevapları Rasûlullah'ın hadisi şeriflerinde verilmiş ve sahâbeler bu cevaplara ikna olmuşlardı. Mesele Rasûlullah ve ashâbı arasında bitmiş, kapanmıştı. Peki, muasır âlimler neden bu meseleyi tartışmaktan uzak durmaz ve bu konuda mezhepler arasındaki tartışmanın bizzat amelin gerçekleşmesinde değil de gerçekleşme keyfiyeti hakkında olduğunu anlamazlar. Özeti de şu: Kişi bir fiil işlediğinde bunu geçmiş bir kadere

güçlendirmek yoluyla güçlendirmede terbiyenin rolünden ümitlerini kesmeleri gerekecek. Onlar bu konuda iradenin müstakil olduğu görüşünde olan, bu mezhebi tercihin insanı çalışmaya sevk edeceğini gören bazı muasır âlimlerimize benzemektedirler. Ancak bizim "Kadere İman" olan mezhebimiz, hiçbir zaman ameli hafife almaz, insanın amele, çalışmaya ihtiyacı olmadığını söylemez. Bilakis ameli, kaderin müjdecilerinden görür. Nitekim *"Amel edin. Zira herkese yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır."* hadisi buna işaret etmektedir. İnsanın Mu'tezile olduğu için ameli, gayreti artmaz. Bilakis çabası artan kimse maksadına ulaşması ve bununla beraber o maksat için çabası takdir edilendir. Materyalistlerin söylediği genler ve çevre, ruh bilginlerinin dile getirttiği eğitim, bunların hepsi üzerine bina edilen neticelerle kader kapsamında yer almaktadır.

göre mi işlemekte yoksa tamamen yeni bir amel mi işlemekte? Nitekim bu hususlar Müslim'in Ebul-Esved Ahmed b. Hanbel'in de Abdurrahman b. Ubade hadislerinde zikredilmiştir. Her iki hadis *Tahte Sultan el-Kader* kitabında geçmişti. Burada da bir kısmını aktaracağım.

Kaderin varlığını kabul eden bizler, ameli menetmiyor, amele ihtiyaç olmadığını söylemiyor, insanın oturup kaderinin iş yaptığını demiyoruz ki bizim anlayışımız tembellik ve atâlet olsun. Bilakis insanlar arasında görülen iki kısım -ki bunlar amel edenler ve tembellik gösterenler- kaderden payını almaktadır. Amel edenler kadere göre amel etmekte ve mutlaka amel etmek zorundadırlar. Tembellik edenler de kaderleri icabı tembellik etmekte ve tembellik etmek zorundalar. Ancak ne tembellerin tembelliklerine ne de amel edenlerin amel ettiklerine kaderden bir mazeretleri (bahaneleri) söz konusu değildir.

Kulların fiilleri konusunda muasır âlimlerin düştüğü acayip hatalardan biri de Şeyh Muhammed Abduh'un *Tevhid Risâlesi*'nde düştüğü hatadır. *Tahte Sultan el-Kader* kitabımın başlarında onun, mezhepler arasında tartışma konusu olan kulların fiillerinden kast edilenin onlardan fiilen sadır olan ve kudretleri dâhilinde olan fiiller olduğunu, yoksa kastın, bundan daha genel kapsamda yer alan ve yapmak istedikleri halde yapma imkânı bulamadıkları fiiller olmadığını anlamadığına dikkat çekmiştim.

Yemenli müctehidlerin Ezher ulemâsı nezdinde revaç bulan fikirlerinin revaç bulmasının ikinci sebebine gelince bu sebep Mu'tezile mezhebine dayanan kimselerin meseleyi tahrir konusunda hakikate ulaşmaktan çok kolay yolu bulmayı arzuladıklarını göstermektedir. Şayet insan tercihlerinde hür değilse, aklî ve naklî deliller de onun meşietinin Allah'ın meşietine bağlı olduğunu ortaya koyduysa o zaman biz insanı, yaptığı amellerden sorumlu hür biri olarak nasıl sayacağız? Bizler de insanı sorumlu olduğunu ve bu mesuliyetin hak ve adalet olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak bununla beraber biz, onun tercihinin, iradesinin Allah'ın sultası ve iradesi altında olduğunu da inkâr etmiyoruz. Bizler muarızlarımızın bir tarafını ihmal ettikleri, biri uğruna diğer tarafı kurban ettikleri hakikatin iki tarafını da ihmal etmiyoruz. Önümüzde şüphe etmediğimiz iki tane hakikat durmaktadır. Bu iki hakikat:

- Bizler, bir fiili yapmayı ancak Allah dilerse dileriz
- Aynı zamanda bizler, fiillerimizden de sorumluyuz.
- Bizler yaptığımız bütün fiilleri Allah'ın iradesi altında yapıyoruz ve yaptığı-

mız her şeyden de sorumluyuz. Bizlere zahiren birbiriyle çelişen bu iki hakikati cemetmek nasıl olur konusuna gelince buna cevaben deriz ki: Bu, beşer aklının kuşatamadığı kaderin sırrıdır. İki hakikat arasında görünürde bulunan bu farklılığa, tezata aldırış etmeksizin böyle demek bize hiçbir şekilde ağır gelmemektedir. Zira artık bunlardan her birinin inkârı mümkün olmayan bir hakikat olduğuna ve bunları inkârın bağışlanmaz bir dalalet olduğuna ikna olmuş, inanmışız. Hem de Allah Teâlâ her iki hakikati **"Allah dileseydi sizi tek bir ümmet kılardı. Ancak Allah dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir. Elbette yaptıklarınızdan sorulacaksınız."**[84] buyruğunda cemettikten sonra...

Ayrıca biz, iki hakikati bir arada kabul etmenin mezhebimiz için Allah Teâlâ'ya zulüm ve noksanlığı -Yüce Mevla bunlardan çok çok yücedir, münezzehtir- nispet etmeyi gerektireceği iddialarına da aldırış etmiyoruz. Bu iddiaya göre Allah Teâlâ'nın onun otoritesi altında işlediği fiillerden dolayı fâili cezalandırması -onlara göre- zulüm olmaktadır. Diğer taraftan da hayır ve şerri Allah'ın iradesi kapsamına almanın -ki bizim mezhebimize göre olan her şey, Allah'ın iradesi kapsamındadır- Allah'ın zatı için noksanlık icap ettirir. Çünkü onun kâfirle beraber küfrü, fasıkla beraber fıskı irade etmesine yol açar. Bu türden şeylere hiç aldırış etmeyiz. Bu konudaki iddialarını, düşüncedeki saflıklarına, ilâhiyata ve Allah'ın zâtına, sıfatlarına dair bilgilerdeki kasır bakış açılarına, gaibi müşahede kıyas anlayışının karakterlerinde kök salmış olduğuna yorumlamaktayız. Nitekim Allâme Teftazâni *Akâid-i Nesefiye* şerhinde bu hususa dikkat çekmiştir.

Evet, bizler Kur'ân ile beraber diyoruz ki: Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir. Allah'ın saptırdığına hidayet verecek yoktur, Allah'ın hidayet verdiği kimseyi saptıracak da yoktur. İttifak edilen hadis ile beraber de diyoruz ki: "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz." hadisin ikinci cümlesinin sadık (doğru, geçerli) olması için zıddının aksinin de sadık (doğru, geçerli) olması icap eder. O da şu önermedir: Olan her şey Allah'ın dilediğidir. Çünkü mantık ilminde bir önermenin doğruluğu, geçerliliği hem aksinin hem zıddının aksinin doğruluğunu, geçerliliğini gerektirdiği bilinen, ispat edilmiş bir husustur.[85] Ancak İbnu'l-Vezir diye bilinen Yemenli müellif hadiste geçen ikinci cümlenin -o da "dilemediği olmaz" cümlesidir- manasını "olmamasını dilediği şey olmaz" şeklinde tahrif etmiştir. Bu mana, hadisin

84. *Nahl*, 93

85. Şöyle izah edebiliriz: Bu cümlede iki önerme vardır. 1- Allah'ın dilediği olur. 2. Allah'ın dilemediği olmaz. Bu önermelerin zıddının aksi şöyle olur: 1- Olan her şeyi Allah dilemiştir. 2- Olmayan her şeyi Allah dilememiştir.

ikinci cümlesinde yer alan nassından daha hususidir (dar kapsamlıdır). Yani, Allah'ın olmamasını dilediği şey, Allah'ın olmasını dilemediği şeyin hepsini değil bir kısmını teşkil eder. Çünkü hadiste geçen ikinci cümle mevzuu (öznesi) ma'dul (menfi) salibe (yüklemi olumsuzluk edatıyla başlamış) bir kaziyyedir (önermedir). Tahrifçi müellifin kelâmında ise bu kaziyye, mevzuu (öznesi) muhassile (olumlu), salibe bir kaziyyedir.[86] Nasıl ki salibe bir kaziyye mucebe (olumlu) bir kaziyyeden daha genel (kapsayıcı) ise mevzuu ma'dul olan salibe kaziyye de mevzuu muhassal olan salibe kaziyyeden daha genel (kapsayıcıdır). "Allah'ın dilemediği şey" yani, hadisin ikinci cümlesinin mevzuu (öznesi) "olmamasını dilediği şey" ifadesinden de "olmasını dilemediği şey" ifadesinden de daha kapsayıcıdır. Her ikisi de olmamaktadır. Yani ikinci cümlenin mahmulü (yüklemi) onun için geçerlidir, binaenaleyh hiçbir varlık Allah'ın meşieti kapsamından çıkmaz. Tahrifçi müellifin teviline göre ise bazı varlıklar Allah'ın meşietinin kapsamı dışında kalır. O da şudur: Allah'ın olmasını dilemediği insanın ise dilediği masiyetler hadisin ikinci cümlesinde yer alan mananın hilafına, ona ve Mu'tezile önderlerine göre olur. Hatta ona göre "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" hadisi iki cümlesi ile beraber ister masiyet olsun ister tâat olsun kulların fiillerinden hiçbir fiile mutabık düşmez. Çünkü kendisi Allah Teâlâ'nın iradesinin kendi nefsinin fiilleri ile alakalı olduğunu, başkasının fiiliyle alakası bulunmadığını iddia etmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın yaratma ve var etme yoluyla kullarının fiillerini dilemesinin bir anlamı olmadığını iddia etmektedir.[87] Bi-

86. Ma'duletü'l-mevzu, muhassıletü'l-mevzu, ma'dulatü'l-mahmul muhassılatu'l-mahmul vb. mantıki ıstılahlardır.

87. İbnu'l-Vezir'in bu sözü, Fuad Üniversitesinde Felsefe hocası olan dostumuz Dr. Osman Emin'in naklettiği şekliyle Şeyh Muhammed Abduh'un sözüne ne kadar benziyor. Dr. şöyle dedi: "İrade hürriyetini inkâr edenler **"Hâlbuki Allah sizleri ve yaptıklarınızı yaratmıştır"** *(Saffat 96)* ayetini delil getiriyorlar. Onlar bu ayeti Allah Teâlâ'nın insanın amellerini yaratan olduğu şeklinde tefsir etmektedirler. Ancak Mısırlı hoca -yani Muhammed Abduh- ayetin kendisinin "yaptıklarınızı" dediğini mülahaza eder. Dolayısıyla ayet bu ifadesiyle nihayetinde ameli insana nispet etmektedir."
Ben de derim ki: Şeyh'in "nihayetinde" dediği şey olan "ayette amelin insana nispet edilmesi" Allah Teâlâ'nın yaratma fiili o yapılana musallat olduktan sonra apaçık bir durum halini almıştır. Bu durumun zâhirine göre insanın yaptığı amel işin gerçeğinde insanın mamulü değil Allah'ın yaratması olmuştur. Binaenaleyh hocanın "nihayetinde" diye ifade ettiği şey mana olarak değil lafız olarak nihâîdir. Bu husus mana yönünden öncelikli ve Allah'ın yaratma fiilini insanın yaptığına nispet etmek olan gerçek son ile tadil edilmiştir. Çünkü âyet-i kerîmedeki, yaratma fiilini mefulüne izafe mefulünden sonra mülahaza edilir. Şöyle ki, bu izafet ancak iki taraf tasavvur edildikten sonra tasavvur edilebilir. Buna bağlı olarak insanın yaptığı, Allah Teâlâ **"Allah sizleri ve yaptıklarınızı yaratmıştır"** dedikten sonra, onun mamulü olmaktan çıkmış ve Allah'ın yaratması olmuştur. Çünkü ayette "yaptıklarınız" "ve" bağlacı ile "sizi yaratmıştır" ögesine atfedilmiştir. Bu izah ile Şeyh'in ayete cevabı düşmüş olmaktadır. (Çünkü ayet, Allah'ın yarattığını bizim mamulümüz kılmıyor. Bilakis bizim mamulümüzün Allah'ın yaratması olduğunu söylüyor. İstersen şöyle de diyebilirsin: Allah Teâlâ'nın amelimize taalluk eden yaratmasını sırf amelimizden ibaret kılmıyor. Bilakis amelimizi, Allah'ın yaratmasından ibaret kılıyor.) İbnu'l- Vezir'in de "Allah'ın, kulların fiillerini yaratma ve var etme ile dilemesinin bir manası yoktur" şeklindeki sözü

lakis Allah'ın kullarının fiillerini dilemesi, sevmesi ve razı olmasından kinaye olur. Hâlbuki hadisin, olan-olmayan her şeyi kapsadığında şüphe yoktur. Eğer hadisin ifadesi genel değil ve kulların fiilleriyle de bir bağı yoksa o zaman müellif neden ikinci cümleyi tahrif etmek zorunda kaldı. Kendisi de manevi talebesi olan *el-Alem eş-Şamih*'in müellifi de Ehl-i Sünneti şu yönden tenkit ediyorlardı: Ehl-i sünnet'e göre Allah, her şeye kâdir ama kullarını, kendi fiillerini icad (var) etme konusunda kudretli kılmaya kâdir değil. Buna karşın Üstadın kendisi -yani İbnu'l-Vezir- Allah'ın kullarının, fiillerini icada kâdir olmadığını iddia etmektedir. Hâlbuki Ehl-i sünnet âlimleri Allah Teâlâ'nın başkasını kendi fiillerini icada kudretli kılmaya kâdir olmadığını söylememişlerdir. Bilakis söyledikleri şey şudur: O, başkasını kudretli kılmamış, her şeyi yaratmayı kendine mahsus kılmıştır. Binaenaleyh **"Allah her şeyin yaratıcısıdır."**[88] **"Allah sizleri ve yaptıklarınızı yaratmıştır."**[89] buyurmuştur. Müellif ilerde geleceği üzere bu ayetin te'vîlinde netice alamayacak şekilde yalpalamıştır. Zaten konuşmadaki âdeti de çok konuşmak meseleleri birbirine karıştırmak. Nitekim *"Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz"* hadisinde de birçok şeyi birbirine karıştırmıştır.

Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"**[90] buyruğuna gelince bunu hiçbir şekilde anlamamıştır. Hasımlarının da istisna edatından önce zikredilene yapışıp arkasından geleni ihmal ettiklerini iddia etmiştir. Nitekim kendisi Eş'ârilere, Allah'ın fiillerini garazlarla ta'lil etmedikleri için Esma-i Hüsnâ'dan "el-Hâkim" ismini inkâr ettikleri iftirasını atmıştır. Hâlbuki Eş'âriler, asla hikmetleri inkâr etmezler. Bilakis onlar fiilleri garazlara bağlamayı kabul etmiyorlar. Bu onların hikmetleri, ga-

---

de çürümüş oluyor. Çünkü zâhire göre onlardan sadır olan fiilleri, onlar yaratmış ve var etmiş değiller. Bilakis yaratanı Allah'tır. Şaşılacak durumlardan biri de, kelamcılar arasındaki bahis ve münakaşa konusu olduğu her tarafı dolduran, Ehl-i sünnet âlimlerinin de Allah Teâlâ'nın **"Allah sizleri ve yaptıklarınızı yaratmıştır"** buyruğuna dayanarak Allah'ın o fiilleri yarattığı insanların bu fiillerin -kulların fiilleri şeklinde tabir edilmesine rağmen- müessir failleri değil de mahalleri (fiilin gerçekleştiği yerleri) konusunda icma ettikleri, kulların fiilleri meselesi hakkında sanki hiçbir şey bu iki allâmenin kulağına gelmemiş. Hatta öyle ki, bu meselede Mu'tezile mezhebine meyleden İmamu'l-Haremeyn, İmamu'l-Haremeyn'in görüşüne de meyleden Şeyh Muhammed Abduh'un kendisi *Tahte Sultan el-Kader* kitabında izah ettiğimiz gibi insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söylemekten imtina etmektedirler. Bundan sonra Şeyh, bu nispetin Allah'ın yaratmasını nesh ettiğini ve bunu kulların fiili yaptığını iddia ederek ayette amelin kullara nispet edildiğine nasıl dayanır? Yoksa Kur'ân **"Allah sizleri ve amellerinizi yaratmıştır"** sözünde kendi ile mi çelişmektedir. Şöyle ki, kullarına nispet ettiği fiillerini kendisinin yaratması kılmış olsun! Yoksa bu ifadesiyle işin hakikatini tamamen mi belirlemiş olsun! Yemen allâmesi ile bu ayeti Ehl-i sünnetin istidlallerinden kaçırmak konusundaki dalaverelerini münâkaşa ederken bu ayetin tam olarak izahı ileride gelecektir.

88. *Rad*, 16

89. *Saffat*, 96

90. *İnsan*, 30

raz kabul etmedikleri manasındadır. Şöyle derler: "Allah'ın fiilleri, daha önce olan bir hikmete bina edilmeksizin arkasından hikmetleri ortaya çıkarır. Hikmet hiçbir şekilde onun fiillerinden ayrılmaz. Ne yapıyorsa hikmet ondadır." Bu izah, Allah'ın fiillerinde hikmeti ispat konusunda daha beliğ bir izahtır. Ancak iftiracılar, zihinleri Allah'ın fiillerini ancak kendi fiillerini tasavvur ettikleri şekilde tasavvur etme konusunda kasır kalınca hikmetleri, garazlarla sınırlı tutuyor ve garazları sağlamayan fiilleri abes ve tesadüf olarak değerlendiriyorlar. Fayda ile garazı, gaye ile gaye illetini birbirinden ayırt edemiyorlar. Özellikle de fiilin, hikmet üzere bina edilmeyip hikmetin fiilden doğmasını anlayamıyorlar.

İdraklerindeki darlık ve kusur sebebiyle iddia ediyorlar ki, eğer insanın, Allah'ın meşîeti dışında bir dilemesi yoksa... -Nitekim **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"**[91] buyruğunun ifadesi bu şekildedir. Muhakkik âlimler de şöyle demişlerdir: "muhakkak ki insan fiillerinde muhtar, iradesinde muztardır."- şayet durum böyleyse kâfiri küfründen, fasığı fıskından dolayı cezalandırmak zulüm olur.[92] Hâlbuki ne

91. *İnsan*, 30

92. "İnsan -hayır veya şer olarak- yaptığı fiillerde "müseyyer" ise bu durumda Allah'ın, küfründen dolayı kâfiri, fıskından dolayı fasığı cezalandırması, Allah'ın ona zulmetmiş olmasını gerektirir" şeklindeki kuruntularının batıl olduğunu beyan etmeden önce onlara cevabımız şöyledir: Aklî ve naklî delil üzerine bina edilmiş olan ilmi tahkik, şayet insanın dilemesinin, Allah'ın meşietine tâbi olmadan hiçbir şeye taalluk etmeyeceğini ispat ederse, bunun üzerine Allah'ın kâfiri ve zalimi cezalandırması onun zalim olmasını, çalışmakla değişmesi mümkün olmayan kadere iman da insanı tembelliğe ve ataletesevketmeyi icap ettirmesi gibi üzerine terettüp eden dini bir mefsedetinin olması, dünyevi bir maslahatın kaybolması bu hakikati ikrar etmenin önünde bir engel olarak zikredilemez. Kaldı ki biz dile getirilen bu iki problemi kendilerine mahsus bir cevapla çözdük. O problemleri cevaplayamasak dahi, ilmî tahkike binaen beşerin kaderin otoritesi altındaki cebir şeklindeki konumu şayet bu şekilde ise bu problemleri o hakikati ikrara mâni olarak görmeyiz. Çünkü ilmi hakikatler herhangi bir maslahatveya mefsededen mücerret olarak zatı için araştırılır. Nitekim İslâm'ı cebir inancıyla itham etmeyi âdet edinmiş olan batıdaki ruh bilimcileri bunu ve cebir anlayışını ikrar etmişlerdir. Nitekim Fuad Üniversitesinde psikoloji hocası olan Üstat Hüseyin Remzi, el-Kaza eş-Şerî dergisinin birkaç yıl önce yayımladığı makalesinde bunu açıkça dile getirmiş biz de Tahte Sultan el-Kader kitabımızda (s18) olduğu şekliyle nakletmiştik. Önemine binaen buradatekrarverelim: "Maslahat, ruh ile alakalı meselelerde çoğu zaman hakikatlerin kendisine ulaşmak yerine bizleri maslahata muvafık olduğuna inandığımız bir cevaba ulaşmaya mecbur eder. Örneğin biz, irade probleminde insanın "müseyyer" değil "muhayyer" olduğuna hükmetmek isteriz. Bu durum ilmin seyrine engel olmuş, olmaya da devam etmektedir. Çünkü şerî, kanuni ve ahlaki mesuliyet anlayışları ile bağlantılıdır. Ancak şu varki, ruh biliminin yapması gereken, faydaya iltifat etmemektir. Zira ilmi hakikat zatı itibariyle sevilir. İnsanlığın ulaşmaya çalıştığı gaye de budur. İlmin (bilimin) bundan yüz çevirme hakkı yoktur. Ahlak, kanun veya şeriat âlimi "irade vardır" diyecek olursa da ruh bilgininin bu söze teslim olmaması gerekir. Bilakis konuyu her türlü amaçtan (ve her türlü verilmiş hükümden) mücerret olarak araştırması icap eder. Sadece bir gayeyi göz ardı edemez, o da hakikati araştırmak. Din "iradenin varlığını inkâr Allah'a zulüm nispet edilmesine yol açar. İradenin varlığını ispat ise Allah'a acziyetin nispet edilmesine yol açar. Allah Teâlâ da hem zulüm hem de acizlikten münezzehtir" diyecek olursa ruh bilgini ancak psikolojik ilmi nazariyeler (teoriler) ele alıp inceler. İlmi bir yargıya ancak hakikat olduğundan emin olduktan (hakikat olduğunu ilmi olarak ispat ettikten) sonra varır. İradeyi inceleyenler ilk etapta

yaparsa yapsın Allah Teâlâ hakkında zulüm tasavvur edilemez. Çünkü her şey O'nun mülküdür. Nitekim Müslim'in Ebul-Esved ed-Düeli'den rivayet ettiği hadiste şöyle demiştir: *İmran b. Husayn bana dedi ki: "Ne dersin? İnsanların yaptığı ve çabaladıkları ameller... Haklarında hükmü verilmiş ve geçmiş bir kadere göre midir? Yoksa Peygamberlerinin getirdiğine göre daha öncesinde belirlenmiş olmayan bir ameli mi yapmaktalar ve bununla da üzerlerine hüccet kaim olmaktadır?" Ben de dedim ki: "Bilakis hükmü verilmiş, geçmiş bir kadere göredir..." Dedi ki: "Peki bu zulüm olmaz mı?" Dedi ki: "Bu ifadesinden ürperdim." Dedim ki: "Her şey Allah Teâlâ'nın yaratması ve mülküdür. Yaptığından sorulmaz, onlar yaptıklarından sorulurlar." Dedi ki: (İmran) dedi ki: "Allah'ın merhameti üzerine olsun! Sana yönelttiğim bu soruya aklını test etmekten başka bir şey istemedim. Müzeyne kabilesinden iki adam Rasûlullah'a gelip şöyle dediler: Ne dersin? İnsanların yaptıkları ve çabaladıkları ameller... Haklarında hükmü verilmiş ve geçmiş bir kadere göre midir? Yoksa Peygamberlerinin getirdiğine göre öncesinde belirlenmiş olmayan bir amel mi yapmaktalar ve bununla da üzerlerine hüccet kaim olmaktadır?" Buyurdu ki: "Bilakis hükmü verilmiş geçmiş bir kadere göredir. Tasdiki (delili) de Allah'ın kitabıdır: "**Ve nefse ve onu düzenleyene. Sonra ona hem kötülüğünü hem ondan sakınmayı ilham edene**"*[93]

ve de mekanik teorinin etkisiyle insanın canlı bir organizmadan ibaret olduğunu ortaya koydular. Bu organizma oluşumu ve gelişimi sırasında kalıtım yoluyla önceki nesillerin normal ve hastalıklı etkilerini taşımaktadır. Ayrıca bu organizma; zenginlik, fakirlik, cehalet, bilim, edebi, medeni durum vb. sosyal şartlara bağlı tabii bir çevrenin etkisi altında yetişir. Dolayısıyla insan muhayyer değil müseyyerdir. Bu teori mekanik teorinin taraftarlarının etkisiyle ilmi bir hüküm (bilimsel bir yargı) olarak yayılmıştır. Bunun üzerine de kanun koyanlar, irade hürriyeti esasından farklı bir esas üzerine kanunlar koymaya başladılar.

93. Şems 7-8

Mu'tezile ve onların taraftarları zulmün mahiyetini bilmiyorlar, Allah'ın azametini de hakkıyla takdir etmiyorlar.[94] Onlar zorluğu ve kapalılığı açısından hiçbir meselenin denk olmayacağı kader meselesini, çözümü basit, kolay bir mesele konumuna indirgeyerek, Allah'ın zâtını ve fiillerini biz beşerin ve fiillerinin ölçülerine kıyaslayarak çözmeye çalışmaktadırlar.

Akılları da bu kıyasla kayıtlı olduğu için şöyle diyorlar: Kulların iradesi üzerinde Allah Teâlâ'nın iradesinin otoritesi olduğunu ikrar, ancak ikrah yoluyla olur. İkrah yoksa otorite de yoktur. Çünkü insan, yaptıklarını tercihi ve rızası ile yapmaktadır. Bizim münakaşamız da insanın ihtiyârî fiilleri hakkındadır. Dolayısıyla nerede "cebir" vardır? Ancak ben de diyorum ki: Allah Teâlâ'nın insanın tercihi ve iradesi ile meydana getirdiği, böylece kendi iradesi ve isteği ile Allah'ın kendisinden yapmasını irade ettiği fiili yapmasını sağlayan cebir, mecbur tarafından sevilen bir cebirdir. Beşerin hiçbir cebbarı da buna güç yetiremez. Bilakis buna ancak Esma-i Hüsna'sından biri "el-Cebbar" olan Allah güç yetirir.[95]

---

94. Zulüm, bazen başkasının mülkünde izni olmadan tasarrufta bulunmak bazen de bir şeyi layık olduğu yer dışında koymak, manalarında kullanılır. Hiçbir şey mülkü dışında olmayan, hikmetinin sınırı bulunmayan Allahu Teâlâ hakkında bu iki mananın hiçbiri düşünülemez. Şöyle ki fiillerinden herhangi biri hakkında "O fiil, yeri dışında bir yerde konulmuştur" denilmez. *Tahte Sultan el-Kader*'de İbn-i Kuteybe'nin İhtilafu'l-lafz kitabında söylediklerini de naklet mişim. Ne güzel de söylemiş:
"Şüphesiz Kader mensupları -bir isimleri Kaderiye olan Mu'tezile'yi kast ediyor- Allah'ın sırrı olan kadere kendi görüşleri ile bakınca ve kendi kıyasları çerçevesinde yorumlayınca nefisleri kendilerine, yaratılmışın terkibinde bulunan yaratılmışların adaletini bilmeyi yaratılmışlara kıyas ederek bunu Allah ile kulları arasında bir hüküm kabul etmeyi uygun göstermiştir." Garip bir tesadüftür ki, kendisinden bu kıymetli kelimeyi naklettiğim İbn-i Kuteybe'nin kitabını dostum Şeyh Zahid, *Tahte Sultan el-Kader* kitabımı yazarken hediye etmişti.

95. Ben burada yazdığımı faziletli Şeyh Zahid'e okuduğumda şöyle dedi: "el-Cebbar Allah'ın isimlerindendir. Islah manasındaki "cebir" manasından gelir. Esma-i Hüsna şerhinde bu manaya dikkat çekmişleridir." Ben de bu ismi şerifin iki farklı vecihte hatta daha fazla vecih üzere açıklandığını biliyorum. Şunu da biliyorum: Müfessir Ebussuûd, Mâturidî olmasına, Mâturidî olan da değerli dostuma göre Mu'tezili olmasına rağmen benim tercih ettiğim manayı, zatı alilerinin tercih ettiği manaya takdim etmiştir. Şöyle demiştir: "el-Cebbar, kullarını, irade ettiği şeylere cebireden veya onların hallerini cebir edip (onarıp) ıslah eden." Müfessirlerin bu veya şu manadaki tefsirlerinden sarfı nazar ederek, zatı alilerinin kaçındığı cebir manasının Kur'ân'da sayılmayacak çoklukta Allah'a isnad edilerek zikredilmiş olması benim açımdan kâfidir. Aynı zamanda daha sonra tahkik edeceğimiz "cebir" mezhebine göre de vaki bir durumdur. Allah'ın kitabında zikredilmiş şekildeki nassı da şudur: "el-Mütekebbir arasında bulunan "el-Cebbar" için aldığı mananın benim tercih ettiğim manadan evla olduğunu zannetmiyorum. Özellikle de benim açıkladığım şekliyle "el-Cebbar" ismi, Hafız Beyhakî'nin farklı sened ve yollarla el-Esma ve's-Sıfat kitabında zikrettiği *"sübhane zi'lmeleküt ve'l-ceberut"* hadisi şerifinde lafzen ve manen destek bulmuşken. Ancak dostumun "el-Cebbar"ı tefsiri böyle bir destek bulamamaktadır. Beyhakî, Allah Teâlâ'nın **"el-Aziz, el-Cebbar, el-Mütekebbir"** *(Haşr 23)* buyruğunu mezkûr hadisle beraber "Celal, Ceberut, Kibriya, Azamet, Mecd Hakkında Varid Olanlar" başlığı altında vermiştir. Adı geçen kitabın "Nefs hakkında varid olanlar" bölümünde de İbn-i Ömer'den rivayet ettiğine göre: Rasûlullah bir defasında minberde **"Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler. Hâlbuki bütün arz kıyamet**

Sonra Kur'ân-ı Kerim'de en çok tekrar edilen ve Allah'ın kendisiyle kendini methettiği bir kelime vardır. Mu'tezile taraftarlarının bellerini kıran -İbn-i Rüşd bu kelimeyi te'vîle kalkışmış, ben de Allah'ın yardımıyla onun tevilinin belini kırmıştım- o kelime **"Şüphesiz Allah, dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir"**[96] diyen kelimedir. Bizden biri insanlardan dilediğini saptırıp dilediğine hidayet verseydi, buna güç yetirseydi, sonra onlardan sapanları cezalandırmak isteseydi o zaman "onlara zulmetmiştir" derdik. Peki, dilediğini saptıran, dilediğine hidayet veren, dilediğini cezalandıran, dilediğini bağışlayan Allah Teâlâ için aynısını söyleyebilir miyiz? Yoksa bizim onun dilediğini saptıracağını dilediğine hidayet vereceğini, Kur'ân'ın bu nassı dururken hasmımızın inkâr ettiği gibi inkâr etme imkânımız var mıdır? Hâlbuki olan, bundan başka bir şey değildir. Öyle ki insan, hayır veya şer namına yaptığı her şeyi hatırına gelen bir yapma isteğinden dolayı yapar. Hidayet ve dalaleti de bu istek üzerine kaim olur. Kalbinde bu isteği yaratan da Allah'tır.

Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen bu kelimeye hasmın, "Allah'ın saptırdığı kimse, geçmişte işlediği bir günahtan dolayı saptırılmıştır. Bu saptırma da Allah Teâlâ tarafından ona yönelik bir cezadır" iddiası dışında bir cevabı yoktur. Bu cevap, Allah Teâlâ'nın dalaletini dilediği herkesi saptıracağını ifade eden genel Kur'ân nassı ile tam manasıyla çelişmekle beraber, daha öncesinde günah geçmemiş olan ilk günah için uygun düşmez. Çünkü bu ilk günah da **"dilediğini saptırır"** buyruğu kapsamında yer alması gereken bir saptırmadır. Bunun ise Allah'ın dilemesi dışında bir sebebi yoktur.

İlk cümleye, yani "dilediğini saptırır" cümlesine cevabımız, hasma yönelik reddimiz bu... Allah'ın dilediğine hidayet vereceğini söyleyen ikinci cümlede ve bu cümle ile beraber **"Allah, selamet yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola hidayet eder"**[97] ayetinde Allah Teâlâ tarafından insanlardan bir bölümüne açık bir iltimas bulunmaktadır. Onlar da hadisi şerifte haklarında *"onlar cennet için yaratılmışlardır"* denilmiş kimselerdir. Nitekim daha önceki fırka, yani Allah'ın dalaletlerini

günü O'nun kabzası(nda)dır." *(Zümer 67)* ayetini okudu. Ardından Rasûlullah *"İşte bu şekilde kendi nefsini yüceltir: el-Cebbar benim, el-Aziz, el-Mütekebbir, benim"* sözünü tekrar tekrar söylemeye başladı. *Bunun üzerine üstünde durduğu minber titremeye başladı. Neredeyse yıkılacak diye söylemeye başladık.* Dostumun bana itirazda yaptığı en önemli şey, itirazı, benim "Allah Teâlâ'nın, insanın iradesi ve tercihi ile meydana getirdiği, böylece kendi iradesi ve isteği ile Allah 'ın kendisinden yapmasını irade ettiği fiili yapmasını sağlayan cebir, "mecbur" tarafından sevilen bir cebirdir. Beşerin hiçbir cebbarı da bunu bilmez, buna güç yetiremez" sözümle anlatmak istediğime dönüp bakmaktan alıkoymuştur. Buna da şu sözümü ekliyorum: "Beşerin bildiği ve güç yetirdiği cebir, Esma-i Hüsna'daki el-Cebbar'ın kendisinden türetildiği mana olamaz. Çünkü bu cebir, nefret edilen ve mecbur nezdinde sevilmeyen bir cebirdir.

96. *Fatır* 8

97. *Yunus* 25

dilediği kimseler *"cehennem için yaratılmışlardır."* Biz her iki cümleye Mu'tezile'nin gözüyle bakacak, Allah'ın muamelesini insanların birbirleriyle muamelelerine kıyaslayacak olursak, ikinci cümledeki dilediği kimseleri hidayetle tahsis etmenin ilk cümlede zikredilen dilediği kimseleri dalaletle tahsis etmek gibi itiraza değer bir şey olduğunu görürdük. Ancak Allah Teâlâ'ya itiraz edilmez ve o yaptıklarından sorulmaz, bilakis onlar sorulur. Bu da bu konuda inceleme ve münâkaşanın son bulduğu son kelimedir. Kim, bu kelimeye sığınmadan, müracaat etmeden bu çetrefilli problemi çözmeye çalışırsa kendini boşa yormuş olur. Kim de bunu son söz olmaktan çıkarmak için te'vîl etmeye kalkışırsa, kendini "neredeyse hiçbir sözü olmayan" kimseler hatta kendini dalalette olanlar cümlesine katılmaya maruz bırakanlar arasına katmış olur.

İsaru'l-Hak kitabının müellifi Allah Teâlâ'nın **"dilediğini saptırır"**[98] şeklinde olan ve Kur'ân-ı Kerim'de birçok münasebette varid olan buyruğunu, bazı örneklerinde mukayyed olarak varid olan şekillerine kıyaslanarak te'vîl etmektedir. **"Onunla ancak fasık olanları saptırır"**[99] **"Onlar kayınca Allah da kalplerini kaydırdı"**[100] gibi örneklerine... Binaenaleyh Allah, fasık olanları saptırır ve kayanların kalplerini kaydırır. Yani, müstahak olanları saptırır. Yoksa dilediğini değil. Bu ise ayetin sarîh ifadesinin hilafınadır." Bu tür bir yorum ve uyuşturmaya, "mutlak"ı "mukayyed"e haml (yorumlama) kabilindedir, denilemez. Çünkü "dilediğini saptırma" da "mutlak" değil "mukayyed"dir. Mukayyed'in mukayyede hamli ise mümkün değildir. Dolayısıyla her birinin kendine mahsus hükmü vardır ve bunlar birbiriyle çelişmez.

Allah Teâlâ'nın: **"Allah o (misal) ile birçoğunu saptırır. Yine birçoklarını da hidayete erdirir. Onunla ancak o fasıkları saptırır"**[101] tahsis ve kasr (sınırlama)ya delalet eden buyruğuna gelince bunda mana yönünden bir müşkil ve dilediğini saptıracağına delalet eden ayetlerle çelişmektedir. Ancak bu müşkili şöyle diyerek çözebiliriz: "Onunla ancak o fasıkları saptırır" buyruğundaki mecrur (başında harfi cer be bulunan) zamir, daha önceki cümlede zikredilen "misal vermeye" dönmektedir. Kastım **"Muhakkak ki Allah, bir sivrisinek olsun, daha üstündeki (büyüğü) olsun herhangi bir şeyi misal vermekten çekinmez. Artık iman edenler bu misalin Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu bilirler. Amma kâfirler: "Allah bu misal ile ne murad etti" derler. Allah o misal ile birçoğunu saptırır. Yine birçoklarını**

98. Rad 27
99. Bakara 26
100. Saf 5
101. Bakara 26

da hidayete erdirir. Onunla ancak o fasıkları saptırır."[102] buyruğudur. Allah Teâlâ'nın misal vermesi Kur'ân-ı Kerim'de var olan bir şeydir. **"Onların misalleri, ateş yakan kimsenin misali gibidir"**[103] buyruğu gibi... Manası şuraya evrilir: Allah Kur'ân ile çoklarını saptırır, çoklarını da hidayete erdirir. Hiç kimseyi ilk baştan saptırmaz. Bilakis onunla ancak fasıkları saptırır. Bu ise Kur'ân'ın insanlara lütuflarından biri olur. Şöyle ki: Hidayeti bütün insanları şamil, saptırması ise fasıklara mahsustur.[104] Bu ayetin dışında dalalete düşürmeyi, bir takım sebeplerle kayıtlayan ayetlerin yorumuna ve bizim prensiple bağdaştırmanın yolu... Yemenli müellif İbnu'l-Vezir'in yaptığı gibi bu ayetleri tatbik edip meşiet ayetlerini ihmal etmeye gitmeden, -müellif İbnu'l-Vezir'in iddia ettiği gibi herhangi bir tahsis veya tefsire ihtiyacı olan kapalılık bulunmaksızın, mutlak olarak Allah, dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir, demektir. İşledikleri geçmiş bir günahtan dolayı Allah'ın saptırdıkları kimseler, saptırmaları -müellifin gerekçe gösterdiği gibi- özel bazı sebeplere bağlı olsa da ancak biz sözü geçmiş günahlarından ibaret olan o sebepler üzerine taşıyacak olursak bunların da Allah'ın saptırması ile olduğunu görmekteyiz. Çünkü onların kalbinde o günahları işleme arzusunu yaratan odur. Bu ilk sebebin de Allah'ın

---

102. Bakara 26

103. Bakara 17

104. Allah Teâlâ'nın **"İşte sana böyle emrimizden bir ruh vahyettik. Hâlbuki (vahiyden) evvel, "kitap nedir, iman nedir" bilmezdin. Fakat biz onu bir nur yaptık, bununla kullarımızdan dilediğimize hidayet vereceğiz ve şüphesiz ki sen, dosdoğru bir yola hidayet ediyorsun."** *(Şûrâ, 52)* buyruğuna ve bununla beraber, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ın nuru, hidayeti ile Peygamberinin hidayeti arasındaki farka bir bak. Allah Teâlâ sırât-ı müstakîme, delilleri izah ve özürlerini izale etme, manasında hidayet eder. Bu, bütün insanları kuşatan ancak onları fiilen davet edildiklerine ulaştırmayı kapsamayan bir hidayettir. Allah Teâlâ'nın bir hidayeti daha vardır ki, kullarından dilediği kimselere mahsus, onları davet edildiklerine ulaştıran hidayettir. Ayette kast edilen hidayet budur, kapsayıcı olan değildir. Nebi *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in ise sadece kapsayıcı (genel) olan hidayeti vardır. Gayeye ulaştıran hususi olan ise Yüce Mevla'nın **"Sen sevdiğine hidayet veremezsin. Lakin Allah, dilediği kimseye hidayet verir."** *(Kasas 56)* buyruğu ile nefyedilmiştir. Ayeti kerime, yani **"İşte sana böyle emrimizden..."** *(Şûrâ, 52)* buyruğu, kulların fiili konusunda mezhebimizin delillerinden biridir. Allâme Ebussuûd'un, Allah'ın kullarından dilediğini Kur'ân'ın nuruyla gayeye ulaştıran hususi hidayet ile hidayet etmesini -ki bunu da mensup olduğu mezhebi Mâturîdîliğe bağlamak için- "o da tercihini onunla (Kur'ân'la) hidayet bulmaya yönelttiği" şeklindeki tefsirine gelince, bu tefsir ile ayetin zahiri manasından apaçık şekilde uzaklaşmıştır. Allah Teâlâ'nın kullarından dilediğine gayeye ulaştıran hususi hidayet ile hidayet vermesi tercihini hidayet bulmaya yönelttikleri hakkında tayin edilmiş ise o zaman tabirin hakkı "Allah'ın dilediği" değil "onun dilediği" şeklinde olmalıydı. Yani, müfessirin yapması gereken ayeti kerimeden kendisine uygun manayı çıkarmak için meşiet fiilinde bulunan zamiri "Allah" lafz-ı celali yerine "men (o ki)" kelimesine döndürmekti. "O" dan kast edilen kim olduğunu tayin etmekle meşgul olmak değildi ki ayeti kerimede buna delalet eden bir karine de bulunmamaktadır. Hâlbuki müfessirler arasında Ebussuûd da dâhil, meşiet fiilindeki zamiri "men (o)" ismine döndüren kimse yoktur. Zamirin bu şekildeki dönüşü bu ayet ve benzerlerini "hidayet ve dalaletin insanın kendisinden kaynaklandığına" dair prensibine tatbik etme konusunda en kısa yoldur. Ancak ben, o prensibin sahibi hasımlarımız neden buna cüret etmemektedirler, bilmiyorum.

meşieti dışında herhangi bir sebebi yoktur. Bu saptırmanın sebebi de ilk saptırma yoluyla vuku bulan geçmiş günah üzerine kurulu ikinci saptırmanın sebebi de odur. Hepsinin sebebi, doğrudan veya sebebin sebebi olma yoluyla odur, yani Allah'ın meşîetidir.

Sözün özü: Biz, hasmın iddia ettiği gibi, sapanın sapmasının Allah'tan değil, kendi nefsinden olduğunu... Birçok ayeti kerimede geçen ve Allah'a isnad edilen saptırmanın, sapanın kendi nefsinden ve geçmişte işlediği fiillerden doğan... Kendi nefsinden kaynaklanan sapmasına bir ceza olarak Allah Teâlâ tarafından ikinci saptırmaya müstahak kılan sebepler üzerine kurulu olduğunu farz edecek olursak... Evet, bu şekilde varsayacak olursak yine de durumun, kişinin yaratılışında mevcut olan dalalete istidâtlı olmaya bağlanması icap etmektedir. Öyle ki, hidayet bulan başkalarının ayağının sebat gösterdiği noktada kendisinin ayağı kaymıştır. Onun sahip olduğu bu istidâdın mutlaka hidayet bulan kimsenin istidâdından farklı olması gerekir. Bunun manası şudur: Cebir, her hâlükârda vardır ve Mu'tezile mezhebine sarılmak ondan kurtulmakta bir fayda getirmez. Çünkü insan hatırına gelen ve amel etmeyi tercih ettiren bir istek olmadan, yaratılışında o isteğe boyun eğdirecek bir istidat bulunmadan amel etmez, etmeyi istemez.[105] Her ikisi de Allah'tandır.[106]

105. *Tahte Sultan el-Kader*'de tercih ettiren sebebin mucibe döndüğünü ispat etmiştik.

106. Dolayısıyla insanın fiillerinin Allah'ın cebrinden başka bir yolu yoktur. Ancak sadece Şeyh Muhyiddin b. Arabi'nin mezhebinde vardır. Kendisi bu meseleyi şu şekilde çözmeye çalışmıştır: Allah Teâlâ insanın istidâdlarına müdahale etmez, insanların farklılığı fertlerinin farklılığındandır. Bu iddiasını da mahiyetler kılınmış (var edilmiş, yerleştirilmiş) değildir tezi üzerine bina etmiştir. Kılınmamış olması konusunda istidatları da ona tabidir. Ancak kendisinin uydurduğu, Allah'ın kullarını Allah'ın cebrinden (zorlamasından), Allah'ı da cebri altında işledikleri fiillerine karşılık olarak onları cezalandırırsa onlara zulmetmiş olmaktan kurtarmayı istediği bu görüşü kulların fiilleri konusunda en saçma mezheptir. İslâmi bir mezhepten çok da tabiatçıların anlayışına benzemektedir. Şaşılacak şey müfessir Alusi, Kurâni'ye tâbi olarak bunu tercih etmiş ve Allah Teâlâ'nın **"De ki: Huccet-i bâlığa (kesin ve üstün delil) Allah'ındır. O dileseydi sizi hep birden hidayete erdirirdi."** *(Enam 149)* buyruğunun en güzel tefsiri saymıştır.

Kayda değer hususlardan biri de batılı maddeciler (materyalistler) ile Şeyh Muhyiddin insanın müseyyer olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak maddeciler Allah'ın varlığını kabul etmedikleri için bu cebir ve tesyiri (yürütmeyi) insanı saran çevre, eğitim, genetik veya kazanılmış akıl (anlayış), sağlık, iktisadi durum vb. etkenlere nispet etmişlerdir. Allah'ın varlığını ve âlemdeki her varlık üzerindeki kudretini, hükümranlığını, ikrar etmiş olsalardı insanın tesyirini ona (Allah'a) nispet ederlerdi. Şeyh Muhyiddin ise cebir ve tesyirin nispet edilmesiyle beraber zulüm nispetinin lazım olacağı kuruntusuna kapıldığı için bunu telafi adına Allah'a nispet etmemiştir.

Sonra Şeyh'in mezhebinin haddi zatında batıl olması bir tarafa cebire maruz kalanın cezalandırılmasında varlığını sandıkları zulmü defetmez, kaldırmaz. Çünkü insan üzerindeki "mecburiyeti" kaldırmamaktadır. Bilakis onu, Allah'ın cebri altında olmaktan, tabiatın cebri altında olmaya nakleder. Bu durumda da insan, değişimi elinde olmayan istidadına göre fiillerinden sorumlu değil, mazur olması gerekir. Eğer Allah Teâlâ'nın insanı, cebri altında işlemiş olduğu fiillerden dolayı onu cezalandırması yine zulümdür. Çünkü "mecburiyet" şayet mazur olmayı icap ettiriyorsa o zaman mutlak mecburiyet, mecbur edenle

Tahte Sultan el-Kader (s. 173)'de, muteber Kelâm kitaplarında, kulların fiillerinde temel dayanağın, naklî deliller, zahiren birbiriyle mütearız olduğu için aklî deliller olduğunu naklettikten sonra şunu yazmıştım: "Şüphesiz aklî deliller de birbiriyle mütearızdır. Aklî deliller birbiriyle çelişmeseydi naklî delillerin birbiriyle çelişik olduğunu söylemek mümkün olmazdı. İslâm da asla, akla muhalif bir yola uymaz." Aklî ve naklî taraflardaki bu çelişkinin manası, bu mesele çözüme kabil bir mesele değildir. Hasım, aklî ve naklî delillerin müstakil olmadığını ortaya koyduğu insanı, müstakil yapmaya çalışmaktadır. Ki yaptıklarından sorumlu olsun. Ayrıca sorumlu olması ve müstakil olmaması arasındaki çelişkiyi akla ve nakle aykırı olan müstakil olduğu iddiasıyla bertaraf etmeye çabalamaktadır.

Bu konuda görüşü benim görüşüme uymayan, ikimizden birinin diğerini ikna konusunda çabasının fayda etmediği kimseye şöyle desen: Muhakkak ikimizden biri hatalıdır, yani doğrudan şaşmıştır. Ancak kasten şaşırmış değildir. Manası: Hakikate ulaşma çabasında bir taksiri olmasa da hakikate ulaşmaktan kasır kalmıştır. Olması gereken her birimizin diğerinin hüsn-ü niyetinden şüphe etmemesi, kendi görüşme taassup etmemesi ve karşı tarafın da haklı olabileceğini gözetmesidir.

Bunları söyleyecek olursak acaba cevabı ne olurdu. Sonra dedim ki: İkimizden birinin kavramasının noksanlığından doğan bu yanlış (sapması) da akıl ve kavrama seviyelerini bazı insanları bazılarına üstün tutarak pay ettiği gibi pay eden Allah'tandır. Lütuf, fazilet de Allah'ın elindedir, dilediğine verir. Nasıl ki dilediğinin rızkını geniş veriyor dilediğinin rızkını daraltıyorsa, dilediğinin kavrama kabiliyetini eksilterek saptırıyorsa, dilediğinin anlayışını (kavramasını) katlayarak hidayete erdirmektedir. Hatta bizden birinin aramızda tartışılan meselede haktan sapması yaratılışında bulunan ve kendisi sebebiyle hakkın başkasının eliyle ortaya çıkması kendisine ağır gelen karakter zayıflığına dönen inadı ve kibrinden kaynaklanıyorsa bu da yine akılları ve rızıkları pay ettiği gibi ahlaki hasletleri pay eden Allah'tandır.[107]

Binaenaleyh Allah Teâlâ, hasmın mezhebine göre insanın, yapmış olduğu hayır ve şerleri üzerine bina ettiği meşîetine (iradesine, isteğine) müdahil değilse... Bilakis müdahalesi kendisine her iki tarafa kullanmaya kabil meîşet sıfatını vermekle olmuş sonra bu sıfatı muayyen bir tarafta kullanmasına müdahil olmamış aksine bunu sahibinin tercihine bırakmış ise... Yine de akılları ve ahlak hasletlerini pay eden olması hasebiyle Allah, seçimini dilediği tarafa yönlendirme konusunda kesin-

cezalandıranın aynı kişi olmasına muhtaç bırakmaksızın bu konuda yeterlidir. Bu mezhebe reddiyenin tamamı *Tahte Sultan el-Kader* kitabındadır.

107. Beşşâr ne doğru söylemiş: Ben, seçme hakkım olmaksızın bu tabiatla yoğruldum. Seçme hakkım olsaydı elbet ahlaklı olurdum.

likle müdahildir. Çünkü insanın iradesi, mutlaka aklına veya ahlakına tâbi olmalıdır. Her iki takdirde de yani kader ve cebir konusunda ve tartıştığımız her konuda münâkaşa eden ikimizden birinin sapmasının kaynağı ya idrakteki noksanlık ya da ahlaktaki noksanlık olması takdirinde o kimseye, tartışmada muarızı olana **"dilediğine hidayet verir"**[108] buyruğu mutabık olduğu gibi **"dilediğini saptırır"**[109] buyruğu da mutabık olur.

İşte, karşı durulmayan, cevabı verilmeyen kendisi ile *"hayır ve şerrin hepsi Allah'tandır"* meselesinde her şek ve şüphenin ortadan kalktığı aklî burhan (kesin delil) budur. Hiçbir şekilde münâkaşayı kabul etmeyen ve hak mezhebi haykıran olmasına rağmen hasımla münakaşasını bitirdiğimiz âyet-i kerîme; yani birçok münasebette muarızların kafasına balyoz gibi inercesine tekrarlanan Allah Teâlâ'nın **"Dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir"**[110] buyruğu, bu meselede aklî burhanı teyit eden şer'î delildir. Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin İmran b. Husayn'dan rivayet ettiği ve daha önce zikri geçen hadisi şerif bu konuda aklî ve şer'î taraflarını kapsayan üç hatta dört tane fetvayı içermektedir. İlki tabii Ebul-Esved ed-Düeli'ye, ikincisi sahâbe İmran b. Husayn'a, üçüncüsü Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'e, dördüncüsü de **"Ve nefse ve onu düzenleyene. Sonra ona hem kötülüğünü hem ondan sakınmayı ilham edene"**[111] buyuran Allah Teâlâ'ya aittir. Dördüncü fetvada, bu meselede, benim de kabul ettiğim kapalılığın baskısı altında insandaki hidayet ve dalaletin kaynağını Allah'ın iradesi değil de bilakis hidayet veya dalalet üzere olan insanın nefsi kılmaya çabalayarak bana muhalif olanlara büyük bir ibret vardır. Ben de onlara Rasûlullah'ın hadisin sonunda okuduğu ve meselenin hem aklî hem şer'î taraflarını cemeden Allah'ın kitabının fetvasını okuyorum. Okuyor ve onlara soruyorum: Hidayet bulan ve dalalette olan insanın nefsini kim düzenledi ve ona hem kötülüğünü hem de ondan sakınmayı ilham etti. Ayeti müteşabihlerden sayacak olursak -bu da meselenin kapalılığından kaynaklanan bu saymayı hak etmektedir- yine ayetin kendisi vakıayı anlatarak ve te'vîle açık olmayarak bizi bundan engeller... Buna bağlı olarak bizim de ayeti müteşabih saymaya gücümüz yetmedi. Sonra ayetin arkasından gelen ayetleri okuruz: **"Elbette nefsini arındırıp parlatan kurtuluşa ermiş, kötülüklere gömen de ziyana uğratmıştır."**[112] Bu ayetlerde de insanın sorumluluğuna vurgu vardır. Nitekim öncesindekiler, kendisine sevdirilmiş olan mecburiyeti ifade

108. *Yunus*, 25
109. *Rad*, 27
110. *Nahl*, 93
111. *Şems*, 7-8
112. *Şems*, 9-10

etmektedir. Muhkem kitabında ve âdemoğullarının hayatlarının vakıasında her iki hâli, mecburiyet ve mesuliyeti cemeden Allah ne yücedir!

Burada son söyleyeceğim: Allah'ın varlığına inanan akıllı kimse âlemde bulunan -içinde insanın fiilleri ve bu fillerine bağlı iradesi de dâhil- her varlık ancak Allah'ın iradesi altında olur. Bunun hükmü de sadece karşı konulamaz Kur'ân'ın ve sünnetin nassları üzerine bina edilmiş değildir. Bilakis, insanı, bir fiili yapmaya yahut yapmamaya sevk eden ruh hâline, o ruh hâlini hazırlayan şartlarla beraber bakıldığında, incelendiğinde durum yine bu şekildedir. Kim de bu hükümde tereddüt gösterirse ya mükâbir (haksız olduğunu bilmesine rağmen lafla üste çıkmaya çalışan) ya da zayıf görüşlü biridir.

Evet, bundan insanın fiillerinde muhayyer değil müseyyer olması icap eder. Böyle olunca da yaptıklarının neticelerinden sorumlu olmaması gerekir. Diğer taraftan insan, kendi nefsinde bedîhi olarak fiillerinde muhtar olduğunu hisseder. Bu his (şuur) hem Allah katında hem insanların nezdinde hatta kendi nefsinde sorumlu olmasını gerektirir. Peki, durum böyle ise insan muhtar mıdır yoksa muztar mıdır?

Cevabı şöyle: Vakıa insan, fiillerine yakın olan mebdelere (fiilin insanda çıkış noktası) nazaran hem muhtar hem de muztardır. Çünkü insan bir işi yaparken kendi irade ve arzusu ile yapar. İradesini iptal ederek yahut bozarak engel olacak bir ikrah görmemektedir. Uzak olan mebdelere nazaran ise muztardır. O mebdeler de kendisini ya bir fiili yapmaya yahut yapmamaya sevk eden haleti ruhiye ve bu haleti ruhiyeyi hazırlayan şartlardır. Ancak burada muteber olan uzak mebdelerdir. Çünkü yakın mebde ile bunlar üzerine kuruludur. Aksi söz konusu değildir. İnsan hakikatinde muztardır, ancak görünürde muhtardır. İşte asla şüphe taşımayan ve Allah'ın iradesinin her şeyi kuşatıcı olmasına dayanan birinci hakikat budur.

İkinci hakikat: İnsanın hem dünyada hem ahirette yaptıklarından sorumlu olması, ayrıca sadece şerîatın nazarında değil de haddi zatında bu sorumluluğa müstahak olması... Böyle olmasaydı o zaman suçluları dünyada cezalandırmaz onları cezalandırmayı zulüm görürdük. Diğer taraftan da bu zulüm konusunda zalimi de tıpkı ilk zalim olan suçluların da mazur olduğu gibi mazur görürdük.

İşte bu iki hakikat -yani âlemde olan her şeyin Allah'ın iradesi altında vuku bulması, insanın da fiillerinden sorumlu tutulması- her biri kendi içinde akıllı birinin şüphe etmesi caiz olmayan bu iki hakikati beraber ikrar ediyor ve her ikisinin hak olduğuna inanıyoruz. Hem de iki hakikat arasında görünürde olan çelişkiye rağmen. Her ikisini hakikat olarak kabul ettiğimiz müddetçe aralarındaki tearuz haki-

katlerin kendisi kadar önem arz etmemektedir. Mezhebimizin özeti her iki hakikatin kendilerine tutunmak, aciz kaldığımız aralarını bağdaştırmayı da bırakmaktır. Bu özetin manası: Bu meselede yakînen inanılması mümkün olana yakînen iman edip geriye kalıp çözümü mümkün olmayan taraftan el çekmektir. Hasma gelince, onun mezhebinin özeti ikinci hakikate aykırı olduğuna tutunarak ve en zor meseleyi basit bir yolla çözmeyi iddia ederek birinci hakikati inkâr etmektir.

Bu özetten, meseleye basit bir meseleymiş gibi bakan, bu çözüm ile bütün meseleleri çözdüğünü zanneden hasmın aklının basit olduğu ortaya çıkar. Garip bir durumdur ki, Bossuet ve Charles Bourdain gibi batılı bazı bilim adamları bu meselenin inceliğini anlamış hatta bu anlayışta zirveye ulaşmışken, İslâm âlimlerinden muarız olanlar bu meseleyi anlamamışlardır. *Tahte Sultan el-Kader* (s. 254)'te bakabilirsin.

Şimdi Yemenli Müellif İbnu'l-Vezir'in faydasız bir şekilde uzattığı ve meseleyi karıştırdığı sözlerinden bazı örnekler verelim. S. 232'de şöyle demiştir:

"Bunlardan biri de bir faraziye olarak sürdükleri üç kardeş olayıdır. Kardeşlerden biri küçük yaşta vefat etmiş ve cennete girmiştir. Biri büyümüş, Allah'ın birliğine, yüceliğine iman etmiş ve cennete girmiştir. Üçüncüsü ise büyümüş, kâfir olmuş ve cehenneme girmiştir. Küçük olan büyük olanın cennetteki makamının üstte olduğunu görünce şöyle demiştir: Rabbim, beni de bunun makamına erdirseydin ya! Allah Teâlâ da ona şöyle der: Ben senin büyüseydin kâfir olup cehenneme gideceğini biliyordum. Bunun üzerine cehennemde olan da şöyle der: Peki beni de küçük yaşımdayken öldürseydin ya! Bu aynısıyla kardeşler meselesidir, ancak kullandıkları ibareleri değiştirmişlerdir.

Cevabına gelince: Şu var ki böyle bir takdir (varsayım) fahiş bir hatadır. Zira küçüğün öldürülmesindeki illet, Allah'ın, o büyüseydi kâfir olacağını bilmesi değildir. Eğer illet bu olsaydı o zaman bütün kâfirleri ve bedbahtları küçük yaşta öldürürdü. Bilakis onları yaratıp küçük yaşa kadar yaşatmazdı ki öldürsün. Çünkü onları baştan yaratmamak, yarattıktan sonra fesadı önlemek için erken yaşta öldürmekten evlâdır. Eğer ölümdeki illet bu olsaydı bütün yabânî hayvanlar, kuşlar, canlılar haykırıp şöyle derlerdi: Ya Rabbi! Bizi de âdemoğullarından kılsaydın ya! Bütün müminler de haykırıp şöyle derlerdi: Rabbimiz! Bizi de masum yapıp Peygamberlerin makamına eriştirseydin ya! Hatta hepimizi, her birimize vahiy gelen, göğe çıkartılan Peygamber kılsaydın ya. Hepsi birlikte şöyle derlerdi: Bizi şerefli melekler kılsaydın ya! Çünkü Allah Teâlâ bazı Peygamberleri bazılarına üstün tuttuğunu belirtmişti. Melekler de öyle derlerdi, zira onlarında aralarında mertebe farkı vardır. Eğer bu

kapı açılırsa o zaman cuma gününün, kadir gecesinin, bayramın da faziletine itiraz edilirdi. Fazileti haiz olan bu vakitler başka vakitlerden bu fazilete evlâ olmazlardı. Göklere bazı şeylerin tahsis edilmesine, yeryüzüne yaşamın tahsis edilmesine itiraz edilirdi. Yine âlemin âlemdeki her bir varlığın, muayyen bir zamanda yaratılmasına itiraz edilirdi. Ayrıca her birine verilen miktarın, bir başkasına verilmemesine de itiraz edilirdi. Bu husus (itiraz) Allah'ın bütün fiillerin, amellerin, bedenlerin, rızıkların, nimetlerin, gücün, rengin, önce gelmenin, sonra gelmenin, azlığın, çokluğun... miktarına kadar sirayet ederdi. İtirazın söz konusu olmayacağı, sorgulamanın gerçekleşmeyeceği bir sınır, durmayacağı bir miktar kalmazdı. Çirkinler "bizi güzel yapsaydın ya" kadınlar "bizi erkek yapsaydın ya" derlerdi. Bunun hiçbir şekilde sonu gelmezdi. Bu ise, her türlü varlığın yok olmasına, hatta yaratılmış varlıkların hepsinin varlığının imkânsızlığına yol açardı. Çünkü hiçbir vaktin başka bir vakte, hiçbir mekânın başka bir mekâna, hiçbir kaderin başka bir kadere tercihini gerektirecek bir durum yoktur. Böyle olunca kâdir olan aciz olanla aynı konumda değerlendirilmiş olur. Ayrıca bütün tercih ehli için tercih imkânsız hale gelir ve durup beklemeyi ve bütün fiilleri terk etmeyi icap ettiren gerçeklerden dolayı sonu gelmeyen bir meseleye varmış oluruz. Bu ise mâkul olanın dışına çıkmaktır. Zira aç susuz bir adamın önünde birçok bardak, birçok da ekmek bulunsa kendisi de hangi bardağın hangi ekmeğin kendisine tahsis edildiğinin kendi nezdinde karşı karşıya kaldığını bahane ederek yemek ve içmekten uzak olursa ve bunun yol açacağı büyük zararı bertaraf edecek adımı atmasa deliler sınıfından sayılırdı."

Gereksiz uzatmanın örneği sayılmaya değer sözlerini okudun. Meseleleri birbirine karıştırmasına gelince, çünkü yazdıklarından adamın itiraz ettiği kimselerin Eş'âriler mi yoksa efendileri Mu'tezile mi olduğuna hükmetmek pek kolay olmamaktadır? Bilakis yazdıklarından ilk anlaşılan ikinci şıktır. Zira asıl maksadı Eş'ârilerin imamı Ebu'l-Hasan el-Eş'âri'ye itiraz etmektir. Halleri farklı olan üç kardeşin konumu hakkındaki soruyu ortaya koyan ve bu konuda Allah için "aslah" olanı yapmanın vacip olduğunu söyleyen hocası Mu'tezile imamı Ebu Ali el-Cübbâi'yi susturmuştur. İmam Eş'âri onun derslerine katılmış daha sonra bırakmıştı. Yemenli hoca ise üç kardeşle alakalı soruyu vesveselerden bir şey olarak saymıştır. Hâlbuki bu soru "Allah için aslah olanı yapmak vaciptir" diyenlere itiraz noktasında gayet yerinde bir sorudur.

Adam diyor ki: "Şu var ki, böyle bir takdir (varsayım) fâhiş bir hatadır. Zira küçüğün öldürülmesindeki illet Allah'ın "o büyüseydi kâfir olacağını" bilmesi değildir. Eğer illet bu olsaydı o zaman bütün kâfirleri ve bedbahtları küçük yaşta öldürürdü..." Şunu biliyorsun ki, küçüğün öldürülmesinin bu illete bağlanması sorunun

merhalelerinden birinde Mu'tezile hocası tarafından Eş'âri imamına cevabında dile getirilmişti. Eğer illetin bu olması takdirinde bir yanlış varsa o yanlış cevap veren hocadan sadır olmuştur ki, bu durumda tartışma daha erken bir merhalede son bulur.

Bununla beraber Yemenli hocaya şöyle cevap verilir: Eğer illetin bu olmasını hatalı görüyorsa bundan, Allah'ın kendi katında bir ilim öğrettiği Musa *(aleyhisselam)*'ın yol arkadaşının da izah ettiği ta'lilde (gerekçelendirmede) hatalı olmalıydı. Kendisi çocuğu öldürmüş sonra bu fiilini, Musa kendisine itiraz edince, anne-babasının imanlı kimseler olduğunu, onları tuğyan ve küfre sürüklemesinden endişe ettiği için çocuğu öldürdüğünü izah ile gerekçelendirmiştir. Bu kıssa bu hâliyle Kur'ân'da anlatılmıştır. Bunun yanında hatalı olmaya değer bu ta'lili herhangi bir itiraz ileri sürmeden kabul eden Musa'nın hatta Kur'ân'ın da hatalı olması gerekir. Çünkü Musa'nın yol arkadaşına müellifin üç kardeş konusuna yöneltmiş olduğu itirazların hepsi yöneltilir. Musa *(aleyhisselam)*'ın arkadaşına, adamın üç kardeş konusuna yönelttiği itirazlar ile itiraz ettiğini varsayarak acaba arkadaşının, bu cinayetin sorumluluğundan kendini kurtarma konusundaki cevabı ne olurdu?

Bu Yemenli müellif İbnu'l-Vezir'in sözlerinin ortaya çıkardığı bir problemdir. Bu sözleri, doğuracağı problemin şuurunda olmadan söylemiştir. Allah'ın kulları ile muamelesine insanların kendi aralarındaki muamelelere kıyaslayarak sınırlar koyan, Allah Teâlâ'nın **"O yaptıklarından sorulmaz, bilakis onlar sorulurlar"**[113] buyruğunu bu kıyasın seviyesine düşürerek izah etmeye çalışan kimselerin -ki müellif de bunlardandır- bu problemi çözme imkânı yoktur. Bana gelince benim bu problemin çözümündeki görüşüm şöyledir: Musa'nın arkadaşı, Musa ile yolculuğu esnasında yaptıkları hakkında **"bunu kendi emrimle (görüşümle) yapmadım"** demeseydi, çocuğu öldürmenin sorumluluğundan kurtulma konusunda söyledikleri onun için kurtarıcı olmazdı. Bunun manası, o tür bir fiil için bu tür bir illet ileri sürmek insan için yahut insanın emri ile caiz olacak bir ta'lil olmaz. Ancak Allah'tan yahut Allah'ın emri ile böyle bir ta'lil caizdir. Zira O, yaptıklarından sorulmaz (sorgulanmaz), yaptığı hiçbir şey kabih (çirkin) sayılmaz. Yaptığı ne varsa hikmet o yaptığındadır, olandır.

Müellif üç kardeş olayındaki takdirin (varsayımın) hatalı oluşunda uzun uzadıya konuştuğu kelâmında şöyle diyor: "Bu vesveselerin cevabı şudur: Allah rahmetini dilediğine tahsis eder, ayrıca O, bu hususta Hâkimdir (her fiili hikmet üzere) Habir'dir (her şeyden haberdar) Basir (her şeyi gören)dir." Şu var ki bu izah

113. *Enbiya* 23

Mu'tezile'nin değil Eş'ârilerin görüşüdür. Ardından şöyle diyor: "Ne zaman ki hikmet eşit iki durumu yapmayı gerektirirse bütün akıl sahipleri de bir tarafı yapmaya adım atarlarsa, onlar övülmeye layık olurlar, tercihlerinden dolayı kınanmazlar. O tahsis ister gizli bir tercih sebebine ister ilk hikmete dayanılarak yapılmış olsun, fark etmez." Bu sözlerde de meseleleri birbirine karıştırmıştır. Çünkü -Mu'tezile gibi- fiili yapmayı gerektiren "hikmet"in varlığını kabul edenler birbirine eşit iki durumdan birini ihtiyâr (tercih hakkı) ile tahsis etmeyi caiz görmektedirler. Çünkü o tahsis şayet bir muraccih (tercih sebebin)den dolayı olmuşsa o zaman varsayım bozulmuş olur. Yani birbirine eşit olan iki durumun eşit olmamaları lazım gelir. Bu ise imkânsızdır. Eğer bir muraccih yoksa o zaman onu gerektirecek bir hikmet bulunmadan gerçekleşmiş olur. Eşit iki şeyden birini muraccih olmadan tercih etmeyi caiz görenler, Allah'ın fiillerini garazlarla ta'lil etmekten kaçınan Eş'ârilerdir. Müellif ise "ne zaman hikmet" sözünden anlaşıldığı gibi Eş'ârilerden değildir. Bilakis kendisi, inkârını hikmetin inkârı olarak gören ta'lilin en fanatik savunucularındandır. Muallil olanın ise muraccih olmadan tercihi caiz görmemesi icap eder. Ancak İbnu'l-Vezir işi karıştırmış ve sözlerinin başında Mutezile ile beraberken sonunda Eş'ârilerle beraber olmuştur.

Kulların fiilleri konusunda, Ehl-i Sünnetin "fiiller, Allah tarafından yaratılmıştır" şeklindeki görüşüne reddiye sadedinde uzatmalarına örnek olarak şöyle demektedir: "Eğer fiillerimiz Allah'ın yaratması (ile) olsaydı o zaman Allah'ın yaratmasına benzemek -suret yapanlar hakkında varid olan tehditte olduğu gibi- bizim hakkımızda haram olmazdı." Cevabı: Kendisi Ehl-i Sünnetin şu sözünü unutmaktadır. Allah, hayır ve şer namına olan ne varsa her şeyin yaratıcısıdır. Kullarının tasvir fiillerine yönelik azap tehdidi onun o fiilin yaratıcısı olmasına aykırılık teşkil etmez. Mesele yine, Allah'ın iradesi başkasının fiiline taalluk eder mi etmez mi konusuna döner. Müellif ise iki meseleyi birbirine karıştırmaktadır.

Yine diyor ki: Aynı şekilde Allah Teâlâ yaratmış olduğu ve suret verdiği cisimleri ve kulların güç yetiremeyeceği arazları zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur: **"İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır. Hadi bakalım bana onun dışındakilerin yarattıklarını gösterin!"**[114] Lügatte "halk (yaratmak)" cisimleri var etmek manasında kullanılır. Bunun cevabı Allah Teâlâ'nın: **"Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır"**[115] buyruğudur. Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kulları ve onların yaptıklarını yarattığını haykırıyorken İbnu'l-Vezir Allah'ın yaratmasını nasıl cisimlerle ve kulların güç yetiremeyeceği arazlarla sınırlı tutabilir. Ayrıca bu, kendisinin de üzerinde duracağı bu ayeti

114. *Lokman*, 11

115. *Saffat*, 96

görmezden gelmek değil midir? Ancak şu var ki bu ayet, onun Allah'ın yaratmasının cisimler ve kulların güç yetiremediği sair şeylerle sınırlı olduğu iddiasını bu konuda ne konuşacağını beklemeden kökünden çürütmektedir.

Yine diyor ki: "Benim dediklerime Allah'ın anlattığı ve kendisi sebebiyle şeytanı yerdiği **"ve kesinlikle onlara emir vereceğim de onlar da elbette Allah'ın yarattığı şekli değiştireceklerdir."**[116] buyruğu da delil olur. Bu ayet, onların fiili olan değiştirmenin Allah'ın yaratması değil bilakis ondan başka bir şey olduğuna delalet eder.

Cevabı: Kullarının fiillerinin, daha önce özetlediğimiz aklî ve naklî delillerle Allah'ın yaratmasının eseri olduğu netleştikten sonra onların fiilleri ile Allah'ın ilk yaratması üzerinde yine onun ikinci bir yaratması ile razı olunmayan bir değişikliğin olmasına bir mâni yoktur. İkinci yaratma da "şerri" yaratma kabilinde görülür. Bu mesele de yine Allah Teâlâ'nın kâinatta hayır veya şer namına olan her varlığı yaratır ve irade eder mi konusundaki tartışmaya döner. Yemenli müellifin bu konudaki müracaatlarının hepsi müsadere alel-matlub kuvvetindeki deliller kuvvetindedir.

Şimdi, Allah Teâlâ'nın **"Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır (yaratandır)."**[117] buyruğuna gelelim. Bu bölüm kitabında yedi sayfa tutmuştur. Burada meseleleri karıştırdığı ve gereksiz yere uzattığı açıkça görülmektedir. Bu nass ile yapılan istidlali tenkit etmekte demek istediklerini yedi satırda söyleseydi yeterli gelirdi: Zira yaptığı tenkidin özeti, "yaptığınız şeyleri" buyruğundaki "mâ" edatının mastar edatı olması da mevsul olması da muhtemeldir. Tercihli olan mevsul olduğudur. Buna bağlı olarak Allah'ın kulların fiillerini yaratan olduğuna istidlal ancak bu "mâ" da mercuh olan ihtimale göre söz konusu olur. İşte İmam Ebu Hanîfe'nin de Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından biri olan Amr b. Ubeyd'e karşı delil getirdiği bu âyet-i kerîmeye karşı cevabı bu olmuştur. Bu hususu Aliyyu'l-Kâri *Fıkh-ı Ekber* şerhinde zikretmiştir. Şimdi biz de bu ayete cevap veren zatın yazdıklarını olduğu şekliyle aktaralım. S. 348'de diyor ki:

"Mesele bu şekilde vuzuha kavuştuysa o zaman birilerinin aldanması muhtemel sair delilleri hakkındaki izahlarımızı tamamlayalım. Bu delillerden biri Halil (İbrahim) *(aleyhisselam)*'ın puta tapanlarla tartışmasında söylediği sözdür. Bu da Allah Teâlâ'nın şu buyruğudur: **"Yonttuğunuz şeylere mi ibadet ediyorsunuz? Hâlbuki Allah sizi de yaptıklarınızı da yarattı."**[118] Ebu Ubeyd bu ayeti onlara delil getirmiş İbn-i Kuteybe de *Müşkilu'l-Kur'ân*'da zikrettiği üzere bu istidlali reddetmiştir. Her

116. *Nisa*, 119

117. *Saffat* 96

118. *Saffat* 95-96

ikisi de Ehl-i Sünnet mensuplarındandır. Şâfiî mezhebine mensup İbn-i Kesir de *el-Bidaye Ve'n-Nihaye*'nin başında, İbrahim *(aleyhisselam)*'ın kıssasında şöyle demiştir: "Ma" ister masdariye ister ismi mevsul olsun kelâmın akışının muktezası, sizler de yaratılmışsınız, putlar da yaratılmışlardır. Yaratılmışın yaratılmışa ibadeti nasıl olur?" Dolayısıyla ihtilafın örneğine işaret etmiş ancak tercih konusuna değinmemiştir.

Şunu da bil ki, bunu iyice düşünmeyen ayetin, fiillerin yaratılmasına kesin delillerden biri olduğunu zanneder. Bundan dolayı o görüşü benimseyenlerden çoğu o ayetle rahatlamakta ve kendileri için huzur vesilesi görmektedirler. İnsaflı olsalardı bunu helal görmezlerdi. Çünkü Allah'ın kitabını tefsirde herhangi bir ilim olmadan konuşmak, nass ile haram kılınmıştır. Bu konuda İbn-i Abbas ve Cündeb b. Abdullah'tan aktarılan iki hadisi şerif vardır. Ayrıca ayet-i kerimenin **"ve mâ te'melun (yaptıklarınızı)"** lafzında icmâl (kapalılık) ve iştirak bulunduğunda da bir ihtilaf yoktur. Zira buradaki "mâ" Yasin suresindeki **"onun ürünlerinden ve ellerinin yaptığı şeylerden (ve mâ amilathü eydihim)"** [119] buyruğundaki "ma" edatı gibi ismi mevsul manasında olabilir. Buna göre "ellerinin yaptığı şey"i yenilir şeylerden biri saymış olur. Yenilen her şey de sadece Allah'ın yarattığı bir şeydir, bu konuda kulun hiçbir müdahalesi, ameli yoktur.[120] Ayrıca işi onlar yaptıkları için bunu ellerinin mamulü olarak anmıştır. "Ma" nın masdariye olup "amelinizi, amel etmekliğinizi" manasında olması da muhtemeldir. Hal böyle olunca sahih bir yorum olmadan Allah adına konuşmak caiz olmamaktadır. Yoksa o zaman meselede tevakkuf edip ilmini Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: **"İlmin olmayan hususların peşine düşme."**[121] Ancak burada ismi mevsul (yaptığınız o şeyleri) manasında olmasını tercih ettirecek birtakım vecihler vardır. Yaptıkları şeyler de Allah Teâlâ'nın taş olarak yarattığı onların da put yaptıkları putlardır. Bunlar hakikaten yapılmış yontulmuş şeylerdir. Mamul de mecazen ve örfî hakikat olarak amel diye isimlendirilebilir. Ayrıca bu takdirlere de ihtiyaç yoktur, zira mamul olmaları bu konuda yeterlidir.

Bu konunun temeli, kulun fiili, kudret mahallinde -yapan kimsenin elinin hareketi gibi- lazım olan ile Allah Teâlâ'nın mahlûkatına -eseri taş vb. şeyler üzerinde baki kalan tasvirde olduğu gibi- sirayet eden olmak üzere farklı sınıflara ayrılmaktadır. İşte Mu'tezili Sümame'nin ve Mutarrifiyye fırkasının, kulun fiili olamayacağını söyledikleri budur. Lafzı göz önünde bulundurulduğunda ayet üç manayı muhtemeldir:

119. *Yasin* 95

120. Açık tartışmalı bir iddiadır.

121. *İsra*, 36

1- Muhalifin dediği gibi -Allah- kulların bütün fiillerini yaratmıştır.

2- Allah, üzerlerinde etkileri, eserleri devam ettiği için kulların yapması ve mamulü olan putları yaratmıştır.

3- Üzerinde tasvirleri ve amelleri bulunan putları yaratmıştır. Bu üçüncü manaya göre takdir "üzerinde amel ettiğiniz şeyleri" şeklinde olur. Bu ihtimallerden ikincisi çeşitli vecihlerle tercihli olan ihtimaldir.

Daha sonra uzun sayfalar boyunca ve alakasız münasebetlerle tercih vecihlerini sıralamıştır. Zâhirine nazaran da bu vecihlerin özeti şöyle: Ayeti kerime, tefsirinde tercihli olan ihtimale göre ancak kulların imal ettiklerinin Allah'ın mahlûku (yaratması) olacağına delil olur. Ancak kulların fiilleri ve amelleri konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışma mamulleri, mefulleri konusunda değildir. Dolayısıyla bu ayet açısından amellerinin Allah'ın yaratması kapsamında olmamasının önünde bir engel yoktur.

Biz de diyoruz ki: Üç ihtimalden ilki yani "mâ"nın masdariye olması cümlede bir zamir takdirine ihtiyaç bırakmaz. İkinci ihtimal ise "ma" ya dönecek mensup bir zamirin takdirine muhtaçtır. Bu zamirin hazfi nahiv açısından caizdir. Üçüncü ihtimal ise harfi cer ile mecrur değilse caiz değildir. Dolayısıyla üçüncü ihtimale yer yoktur. Eğer bu ihtimal caiz olsaydı Allah'ın kulların fiillerini yaratan olmasını inkâr edenler için en faydalı ihtimal olurdu. Çünkü "Allah sizleri de yarattı, kendisinden putlar yonttuğunuz taşları da yarattı" şeklinde bir manaya delalet eder. Buna göre ayet, Allah'ın putları ve onları yapmayı değil de putların taşlarını yarattığına delalet eder. Bununla beraber İbnu'l-Vezir zikrettiği bu ihtimali tercih edememiştir. Çünkü nahiv kuralları açısından caiz değildir. Ayrıca mezhebine destek olacak şekilde de tasvir edememiştir. "Üçüncüsü, üzerinde amelleri ve tasvirleri bulunan putları yaratmıştır" demiş, "üzerinde amelleri ve tasvirleri bulunan taşları yaratmıştır" diyememiştir. Bunun sırrı, ayetin açık ifadesi onu yaratma fiilinin mefulüne matuf olanı, "mâ"nın masdariye olmasının delaletinde olduğu gibi kulların amellerinden ibaret kılmaya zorlamasa bile, en azından onu, onların yaptıklarından ibaret kılmaya zorlamaktadır. Onların yaptıkları da taşlar değil putlardır. Onun "mâ"nın kullanımında tercih ettiği ihtimale göre ayetin mantuku (lafzından anlaşılan manası) Allah, kulların kendisini yarattığı gibi onların -putlar gibi olan- mamullerini de yaratmıştır. Ayeti kerimede Allah'ın yarattığından maksadın kendilerinden putlar yaptıkları taşlar olmasının yeri yoktur. Ancak İmam Ebu Hanîfe'nin Mu'tezile mezhebine karşı getirdiği delile cevabı üstlenen zavallı adam cevabındaki başarısı sadece kendisine dayanarak elde edebileceği tek suretten vazgeçmek istemiyor. O suret de ayetten Al-

lah'ın, putların kendisini değil de putların taşlarını yarattığını çıkarmaktadır. Bunu, ayeti kerime onun çıkarmak istediğinin aksini söylemesine rağmen, adamın kendisinin de anlayışına uyumlu son iki ihtimali açıklarken Allah'ın putları yarattığını açıkça söylemesine rağmen yapmaya çalışmaktadır. Ayetin sarîh mânâsına aykırı olan bu mânâyı çıkarmaktan vazgeçmek istemediğinin delili, ihtimalleri saymadan önce ve de "mâ"nın mastar manasına gelemeyeceğini ispata çalışırken ancak burada "mâ"nın ismi mevsul manasında olmasını tercih ettirecek birtakım vecihler vardır. Yaptıkları şeyler de Allah Teâlâ'nın taş olarak yarattığı onların da put yaptıkları putlardır" şeklindeki sözüdür. Bu ise, hakkı ikrar etmemek için meseleleri birbirine karıştırmanın, şaşırtmacaya başvurmanın alasıdır. Kendisi, nezdinde tercihli olan ihtimale göre dahi ayetin sarîh ifadesinden korkmaktadır. Bundan dolayı iki defa "Allah putları yaratmıştır" demek zorunda kalmıştır. Bununla beraber ayeti zorladığı manadan vazgeçmekte **"ve mâ te'melun (yaptıklarınızı da)"** buyruğunun tefsirinde şöyle demektedir: "Allah'ın taş olarak yarattığı ve onların put yaptıkları ise mamul olarak görmektedir. Hâlbuki ayete nazaran mahlûk (yaratılmış), mamulün (yapılmış) aynısıdır. Bütün derdi mahlûk ile mamulü birbirinden ayırmak. Çünkü kendisi de kulların mamulünün bizzat Allah'ın yarattığı şey olacak olursa cevap vermeye imkânı olmayacağını bilmektedir. Ancak o adama rağmen durum böyledir. Çünkü ayet "Allah sizi de yaptıklarınızı da yarattı" demektedir. Onların yaptıkları (mamulleri) da taşlar değil putlardır. Dolayısıyla onlar yani putlar Allah'ın yarattıkları ve yaptıklarıdır.

Yemenli müellif İbnu'l-Vezir'in nezdinde "ma" da tercihli olan ihtimale göre ayetin lafzi manasının, kulların kendilerini yarattığı putların da aralarında olduğu mamullerini (yaptıklarını) da Allah'ın yarattığı ortaya çıktıktan sonra onların amellerini de yarattığını ispat etmektedir. Çünkü Allah'ın değil de kulların mamulü olmalarıyla birlikte Allah'ın kulların mamullerini yaratmış olmasının manası, Allah onların amellerine de müdahale edip onları da yaratmaktadır, demektir. Yoksa başkasının mamullerini, ameline müdahale etmeden yaratmasına, var etmesine yol yoktur. Bu tahkike göre "mâ"daki masdariyet ve mevsuliyet şeklindeki iki ihtimalin neticesi bir olmaktadır. O da Allah kulların amellerini de mamullerini de hep birlikte yaratandır.[122] Bu durumda müellifin, İmam Ebu Hanîfe'nin Mu'tezile mezhebine

122. Çünkü Allahu Teâlâ'nın buyruğundaki "ma" şayet masdariye ise manası: Allah, lafzî ifadesiyle kulların amellerini, istilzami (mucebi) olarak da mamullerini yaratandır. Şayet mevsule ise o zaman manası: Allah, lafzî ifadesiyle mamullerini, istilzâmi olarak da amellerini yaratandır. Allah Teâlâ'nın **"Vellahu halekaküm ve "ma" te'melun"** buyruğunda mananın Allah sizleri de ve yonttuğunuz putlar gibi yaptıklarınızı da yarattı şeklinde olması ihtimalini tercih eden müellif... -Aslında böyle yaparak Allah'ın onların amellerini değil de sadece mamulleri Allah'ın yaratması ve var etmesi ile olmasına rağmen amellerinin kendi icadları ile olduğunu itiraf eden- bu müellif yaratılma ve icad edilme konusunda

karşı bu ayetle istidlalini çürütmek için "mâ"nın mevsul değil de masdariye olmasını ispat konusundaki uzun ve geniş çabaları, rüzgârın önündeki toz gibi savrulmuş olmaktadır. Ayetin nihâî mânâsı da "Allah, kulların amellerine yegâne mâlik olanı mamullerinin (yaptıklarının) hakiki fâilidir" şeklinde olmaktadır. Onları yaptıklarını yapacak kılan bizzat kendisidir. Nebevî hadisi şerife [123] uygun tâbir ile (Allah) onlara, amellerini ve mamullerini yaratmak yoluyla (s.55) irade ettirir ve amellerini işletir. Nitekim şöyle buyurmaktadır: **"Attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı."**[124] Bu ayet, önceki ayet amellerin ve mamullerin yaratılmış olması konusunda ihtimalli olsa da amellerin yaratılması konusunda daha sarîh bir ifadeye sahiptir. Nitekim *"Allah her sânii (yapanı) ve san'atını (yaptığını) yaratandır"* hadisi şerifi de bu konuda daha sarîhtir.

"Tahte Sultan el-Kader" s.123'te şöyle dedim: İbnu'l-Kayyım'ın Şifau'l-Alil adlı eserindeki sözüne gelince: "İnsanlardan bir bölümü Allah Teâlâ'nın: **"Onları siz öldürmediniz ancak Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın bilakis Allah attı"**[125] buyruğunun bu kabilden olduğunu zannetmişlerdir. Bu ayeti Kaderiyeye karşı ayetler arasında saymışlar ayetin maksadını anlamamışlardır. Hâlbuki ayet bu konuda değildir. Zira bu onlara Bedir gazvesinde yöneltilmiş bir hitaptır. Şöyle ki Allah Teâlâ bu savaşta melekler indirmiş onlar da onun düşmanlarını öldürmüşlerdir. Dolayısıyla onları tek başına müslümanlar öldürmemiş bilakis melekeler de öldürmüşlerdir. Rasûlullah'ın atmasına gelince bu onlara (toz) savurma manasındadır. Savurmuş olduğu tozu uzak ve kalabalık olmalarına rağmen düşmanların hepsinin yüzlerine, gözlerine ulaştırmaya gelince bu onun fiili değildi. Ancak Allah'ın fiili idi. "Remy (atmak, savurmak)" ifadesi ile hem savurmak hem ulaştırmak manaları kast edilir. Binaenaleyh "attığın zaman" ifadesi ile ona savurmayı ispat etmiş, "atmadın" ifadesi ile de ulaştırmayı ondan nefyetmiştir... Bu izah, ayeti siyakından (akışından) koparmaya yol açar. Çünkü Allah Teâlâ "Siz tek başına onları öldürmediniz. Bilakis onları öldürürken meleklerden size eşlik edenler var" dememiş, aksine **"On-**

---

mamullerinin amellerinden farklı olamayacağını gözden kaçırmıştır. Eğer onlar -örneğin putlar gibi- mamullerinin mucidi Allah ise onların amellerinin de mucidinin de yine Allah olması icap eder. Şu, "onun değil de kendilerinin ameli iken Allah nasıl olur da onların amelinin mucidi olur!" denilemez. Çünkü ben diyorum ki: Allah nasıl olur da onun mamulü değil de onların mamulü iken onların mamullerinin mucidi olur? Hâlbuki bu müellif Allah'ın o mamulleri yaratan olduğunu itiraf etmektedir.

123. *"Şüphesiz Allah, kulu cennet için yaratmış ise ona cennet ehlinin amellerini işletir. Nihayetinde o kul, cennet ehlinin amellerinden bir amel üzere ölür ve onu o amel ile cennete koyar. Şayet kulu cehennem için yaratmış ise ona cehennem ehlinin amelini işletir. Nihayetinde o kul, cehennem ehlinin amellerinden bir amel üzere ölür ve onu cehenneme koyar."* Hadisin tamamı İmam Malik'in Muvatta'ındadır.

124. *Enfal* 17

125. *Enfal* 17

ları siz öldürmediniz. Ancak Allah öldürdü"[126] buyurmuştur. Buna da onlara karşı savaşmak için melekler indirmiş olması buna aykırı olmaz. Çünkü meleklerin öldürdükleri kimseleri de melekler öldürmemiş Allah öldürmüştür. Zira ölüm esnasında nefisleri (canları) kabzeden O'dur. Savuran ile ulaştıranı ayırt etmesine gelince -hâlbuki âdet, atan kimsenin de ulaştıranın da o olmasını gerektirir- delilsiz bir iddiadır. Atmanın ve isabetin Allah'tan olması, Rasûlullah'tan sadır olan atmanın sapmış daha sonra da bunu hedefe çevirip ona ulaştıranın Allah olmasından evladır. Allah Teâlâ **"Attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı"** buyurmuş "sen attın Allah ulaştırdı" dememiştir. Bu sözlerime burada şunu ekliyorum: Ortada üç merhale vardır:

Birinci merhale: Atmak

İkincisi: Düşmana ulaştırmak

Son merhale: Öldürmek.

Çünkü atış olup hedefe ulaştıramama, ulaştırıp öldürmeme olması mümkündür. Allah Teâlâ ilk cümlede öldürmenin kendisinden olduğunu belirtince geriye atış ve ulaştırmanın Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)* ve ashâbından olması ihtimali baki kalmıştır. Ancak bundan sonra da bize gizli kalabilecek hakikati açıklamıştır. Buna bağlı olarak ikinci cümlede merhalelerin ilki olan "atış"ın da Allah'tan olduğunu vurgulamıştır. Tabi evlâ olarak da bundan, ulaştırma merhalesinin de kendisinden olduğu anlaşılmıştır. İkinci cümleden kastı ikinci merhaleyi beyan etmek olsaydı **"Attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı"**[127] buyurarak o merhaleyi aşıp ilk merhale olan "atış"ı vurgulamazdı. Bu şekildeki bir beyan ise merhalelerin tamamını sıralamaktan daha beliğ bir ifade olmuştur.

"Sen atmadın" dedikten sonra "attığın zaman" buyruğunda da atışın Rasûlullah'tan nefyedilip kendi zatına isnad etmesinde mecazi manayı yahut mübalağayı kast etmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmaya işaret vardır. Hal böyle olunca Mu'tezile taraftarından hiç kimsenin Allah'ın atmasından kastın "Peygamberini atmaya güç yettirmesinden" yani onu kudret sahibi yaratmasından ibarettir şeklindeki kuruntuya yer yoktur. Bilakis maksat, Rasûlullah'ın atışında gizlenmiş olan Allah Teâlâ'nın gerçek atışıdır. Dolayısıyla bu ifadede Mu'tezile'ye reddiye vardır. "Allah Teâlâ'nın peygamberinin atışında gizli olan hakiki atışı Vahdeti vücuda yol açar. Yani tasavvufçulardan ittihadi olanların benimsemediğimiz mezheplerine döner."

126. Enfal 17

127. Enfal 17

denilecek olursa derim ki: Allah Teâlâ'nın peygamberinin atışında gizlenen atışının kaynağı, ittihadi mezhep değildir. Bilakis temeli, kader ve cebir meselesindeki kapalılıktır. Şöyle ki, insan fiillerinde fâili muhtar olmasına rağmen ancak Allah'ın yapmasını irade ettiği şeyi seçer. İnsanın "attığın zaman" buyruğunun gerektirdiği gibi kendine ait fiili vardır. Bu ise aynı zamanda ayetin ittihadilerin anlayışına uymadığını da gerektirir. İnsanın kendi fiili ve tercihi vardır. Bununla beraber fiili ve tercihi üzerinde hâkim olan Allah'tır. Sanki fiili işleyen insan değil de odur. İnsan ise yalnız fiilin işlendiği mahaldir. Yahut Allah, hakiki fâil, insan ise zahiri (görünen) fâildir. Bundan dolayı **"attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı."**[128] buyurmuştur. Bu âyet-i kerîme Allah'ın insanın fiilindeki nüfuzuna, Allah'ın insan fiili üzerindeki; mahkûmunu -hâkimi Allah değilmiş gibi- ikrah altına almayan, iradesini, tercihini bozmayan hâkimiyetindeki muazzam kudret ve eşsiz tasarrufa en güzel örnektir. Çünkü bu hâkimiyet insanın iradesi ve tercihi ile çelişki oluşturmamaktadır. O ne yapıyorsa bunu kendi tercihi ve hâlisane arzusu ile yapmaktadır. Bununla beraber onun fiili ve tercihi üzerinde -onun farkında olmadığı açısıdan- tasarruf eden Allah'tır.

Geriye şu ihtimal kaldı. Biri kalkıp bu âyet-i kerîme ile amellerin yaratılmış olmasına delil getirmeye itiraz sadedinde şunu diyebilir: Bu âyet-i kerîme, Bedir savaşında vuku bulan bir mucizeyi anlatmaktadır. Nitekim rivayet edildiğine göre, Bedir kahramanları muzaffer olarak gazadan dönünce övünmeye ve "öldürdüm, esir aldım, şunu yaptım, şunu şu hâlde bıraktım" demeye başladılar. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'de Kureyş, kum tepelerinin ardından çıkıp meydana geldiğinde şöyle demişti: *"İşte Kureyş! Kibri ve iftiharı ile geldi. Senin peygamberini yalanlıyorlar. Allah'ım, senden bana olan vaadini gerçekleştirmeni niyaz ediyorum." Bunun üzerine Cebrail ona gelip şöyle dedi: Bir avuç toprak al ve onların üzerine at (savur). İki ordu karşı karşıya gelince Ali (radıyallâhu anhu)'ya dedi ki: Vadinin toprağından bana bir avuç ver. Toprağı alıp onların yüzlerine doğru savurdu ve "şahet el-vücuh (yüzleri kararsın)" dedi. Toprağın gözlerine girmediği tek bir müşrik bile kalmadı nihayetinde hezimete uğradılar."* İşte Allah Teâlâ'nın farklı bir üslup ile **"attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı"**[129] buyurduğu husus buydu. Manası Allame Ebussuûd'un tefsirinde olduğu şekliyle, arkasından büyük etkiler meydana getiren bu atışı, sûreten yaptığın zaman hakikaten sen yapmadın. Böyle olsaydı o zaman beşerî fiillerin neticeleri türünden olurdu. Ancak sen o işi yaparken gerçek fâil Allah'tı. Bunu Allah, kulların fiillerini yaratmadaki sünnetine göre değil bilakis mutat

128. *Enfal* 17

129. *Enfal* 17

olmayan bir vecih üzerine yapmıştır. Bundan dolayı da beşerin gücünü aşan bu etkiyi yapmıştır.

Bu itirazın cevabı: Evet bu âyet-i kerîme Bedir gazvesinde vuku bulan bir mucizeyi anlatmıştır. Atış fiili, mefulü üzerinde sair mutat beşer fiillerini aşmış, geçmiştir. Ancak bu fiil cinsinde, beşerin yaptığı diğer fillerden farklı olmamıştır. Şöyle ki fiil, Rasûlullah'ın vadiden aldığı bir avuç toprağı müşriklere doğru atmasından ibaret olmuştur. Bunu da Allah Teâlâ "attığın zaman" buyruğu ile tasdik etmiştir. İşte bu şekilde Allah Teâlâ'nın onlarda yarattığı, kulların fillerinden her fiil zahiren onlardan hakikaten Allah'tan sadır olan bir fiil olur. Bu nebevî fiilin mefulüne mahsus olan ve kendisi ile bu fiilin mucize olduğu ve Allah Teâlâ'nın **"attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı."**[130] imtiyazını kazanmasına vesile olan farkına gelince, bu fark, Allah Teâlâ'nın sadece bu fiili yarattığına Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in ve kulların sair fiillerini yaratmadığına delalet etmez. Bilakis özel bir numune teşkil eden ve kullardan sadır olan diğer fiillerin türünden olmasına rağmen Allah Teâlâ'nın yaratmasının belirgin göründüğü bu fiil, diğer fiillerin de Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğine delalet eder. Allah Teâlâ bu özel, mefulü üzerindeki etkisi ile diğer fiillerden imtiyazlı olan bu fiil hakkında nasıl **"attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı"**[131] buyurduysa diğer sıradan (mutat) fiiller hakkında **"Allah sizi de yaptıklarınızı da yarattı"**[132] buyurmuştur. Burada *Tahte Sultan el-Kader*'de Allah Teâlâ'nın "Attığın zaman sen atmadın. Bilakis Allah attı" buyruğu hakkında söylediklerimin son bölümünü aktarmam güzel olacaktır.

"Burada, Allah Teâlâ'nın Rasûlü'nün attığını atmış olduğunu, düşmanlarının ona attıklarını ise atmadığını zannetmek caiz değildir. Allah Teâlâ'nın sadece bazı muharebelere, bazı olaylara müdahale ettiğini, her olaya muharebeye müdahale etmediğini varsaymaya mahal yoktur. Bilakis Allah Teâlâ sevgili peygamberinin hedefine isabet ettirmek üzere attıklarını da isabet ettirmemek üzere attıklarını da atmıştır. O, isabet etmesi istenmiş olanı da isabet etsin, isabet etmemesi istenmiş olanı da hedeften sapsın diye atmıştır. Çünkü atan atışın görünür sahibi olsaydı isabet etmesi acemi şansı gibi sadece ihtimalli olurdu.[133] Sözün özü, Allah Teâlâ birinin fiiline, tamamlamak için müdahale ettiği gibi bir başkasının fiiline, başarısız kılmak için müdahale eder. Olan her şey, olmayan her şey, oluşu güzel olan oluşu güzel olmayan (her şey) ondandır. Yoksa biz kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman etmiyor muyuz?

130. *Enfal* 17

131. *Enfal* 17

132. *Saffat* 96

133. Ancak Allah Teâlâ önemine binaen ilk kısmı zikretmiş diğer bölümü zikretmemiştir.

VACİB'İN İSPATINA BAŞKA DELİLLER

Allah'ın varlığına en bariz delillerden biri de her insanın kendi nefsinde bulduğu idraktir. Biz daha önce gaye illeti delili konusunda kâinat düzeninde idrakin müşahede ettiğimiz eserleri ile bunu ilmi ve hikmeti ile tedbir eden (planlayan) bir müdebbirin varlığına delil getirmiştik. İşte yine bizler, bu idrakin kendisini yani insanın idrakini, kâinatın parçaları arasında görmekteyiz. Şöyle de diyebilirsin: Bizler kâinata (varlıklara) baktığımızda mâkul (akıl ile kavranan) uyumlar görüyorduk. Şimdi ise aklın kendisini bulduk. Descartes'ın dediği gibi, idrak sahibi olmasından kendi varlığını kavrayan akıllı kimse; daha önce izah ettiğimiz gibi, nasıl idrak ettiğini bilmemesinden kendisini idrak sahibi kılanın varlığını anlayan, yine bunu -Malbranche'ın nefsin bedenle bağı probleminde dikkat çektiği gibi- beynimizin hareketleri ile herhangi bir idrak arasında bir münasebet bulunmamasından anlayan...[134] Bunlar üzerinde tefekkür eden akıllı kimse, düşüncesinin ilk merhalelerinde Allah'ı bulacaktır. Çünkü bu akıl ve bu idrak, insana idraki olmayan hatta daha önce beyanı geçtiği üzere hiç bulunmayan tabiattan gelmez. İnsanın kendinden de gelecek değildir. Çünkü insan nasıl idrak ettiğini idrak edememektedir. Ayrıca akıl ve kavramayı bana veren ben olsaydım istediğim kadar bunları arttırabilirdim, kendimi insanların en akıllısı yapardım. Hâlbuki buna gücüm yetmemektedir. Herhalde daha önce aktardığımız Descartes'ın "idrak ediyorum (düşünüyorum) öyleyse varım" prensibi bedîhi bir hakikattir. Bu hakikat hafıza alanına, kapsamına herhangi bir zamanda düşmemektedir. Allah'a ulaşıncaya kadar da bedâhetini (kaçınılmaz, inkârı mümkün olmayan bir hakikat olma özelliğini) kaybetmeyecektir" sözünün izahı da budur.

Cousin diyor ki: "Herhangi bir hakikati bilmek, Allah'ı bilmektir. Herhangi bir hakikati müşahede de mübhem ve vasıta yoluyla Allah'ı müşâhededir. İlim, tabiatı itibariyle ilâhî, din de akıl için zâtıdır." Yani aklın mahiyetine dâhildir.

İdrakin (anlama, kavrama, düşünme) ve akıl etmenin beynin teşekkülünün neticesidir, onun dışında herhangi bir akıl, bir müdrik yoktur diyen maddeciler akletmenin akıllı olmayan maddi beyinlerin eseri olamayacağını düşünmemektedirler. Dimağ (beyin) idrakin azası, akletme ve idrak eden akıllı ondan başkadır. O da ruh-

134. Malbranche diyor ki: Madem bizler beyinlerimizin hareketleri ile herhangi bir idrakimiz arasında bir münasebetin varlığını açık bir şekilde göremiyoruz, o zaman bizim için o iki varlıkta tesadüfi olarak bulunmayan bir kudrete müracaat etmekten başka çıkar yol yoktur. O kudret de Allah'ın iradesidir. Beynimizde belirli hareketler, heyecanlar yaşandığında ruhumuzda belirli sarsıntılar meydana geldiğinde belirli idraklerin olmasını O irade buyurmuştur. Nitekim canlıyı hareket ettiren ve beyinlerdeki bu hareketleri beyinden sinirlere, sinirlerden kaslara sirayet ettiren ve buna kâdir olan da O'(Allah)dur." Metalib ve Mezahib s. 176

tur. Nitekim bu ikisini yani beyin ve ruhu piyano ve onu çalan sanatçı ile temsil etmişlerdir. Yine durum maddecilerin dediği gibi olsaydı fikirlerde hak ile batılı birbirinden ayırmak mümkün olmazdı. Maddeci olmayanlar -şayet idrak beynin yapısının bir eseri ise- idrakin beyinlerin yapısının bir eseri olmadığını nasıl kabul ederler? O zaman onların beyinlerinin yapısı, idrakin beyinlerin yapısının bir sonucu olmamasını gerektirir. Bu durumda maddecilerin görüşlerinin başkalarının fikirlerine tercihine yer kalmaz. Ancak onların beyin yapıları başkalarının beyin yapısından farklıdır şeklinde bir şey olur.

Burada bir husus daha vardır. O da insanın kendini ve beyni meydana getiren unsurların çok olmasına rağmen bir olan şahsiyetinin şuurunda olması (fark etmesi, hissetmesi)dir. Kendini "ben" ile ifade eden her insan bir zat olması ile beyni meydana getiren unsurların çokluğu arasında bulunan zıtlık şahsının şuurunda olmasını beyne mahsus kılmayı, hiç olmayan bir şey konumuna düşürür. Akıl ve nefsin, beyin ve onun mekanik hareketlerinden başka bir olduğunu kabul etmeyenlere denilir ki: Saat gibi mekanik bir aletin kendisinin farkında olduğunu "ben"liğini bildiğini nerede gördünüz? Sonra insanın bu nefsi insan hayatta olduğu müddetçe değişmemektedir. Buna karşın beyin günbegün değişmekte, bedenin diğer organları yenilendiği gibi yenilenmektedir. Nihâyetinde şu anki beyin, ilk zaman olan beyinden başkası olmaktadır.

Önde gelen Türk âlimlerden biri[135] o zaman İstanbul'da neşredilen dîni bir dergideki makâlede şöyle demiştir: "İnsanların çoğu şuur (hissetme) ile şuuruna varılan (hissedilen) şeyi karıştırmaktadır. Şayet şuur beyinde oluşan hareketli intibalardan ve resimlerden ibaret olsaydı fotoğraf merceklerinin ve gramofon plaklarının da gören, duyan şuur sahibi şeyler olması gerekirdi. Bilim bugün ulaştığı noktadan çok daha ileri seviyelere gelse, -Fransız filozof Robit'nun dediği gibi: Yeni araçlar sayesinde uyuyan birinin beyni herhangi bir fabrikanın izlendiği gibi en derin noktasına kadar görülse, izlense- bu durumda bütün hareketleri incelenebilir hatta bir değirmen gibi işlemesi de izlenebilir. Ancak ne hissettiğini ne rüya gördüğünü görmek şuuruna ulaşmak mümkün değildir. Çünkü onun şuuru kendi nefsinde, onu izleyenin şuuru da kendi nefsindedir. Ancak iki ruh arasında ortak bir buluşma noktası keşfedilirse başka!"

Allah'ın varlığına en açık delillerden biri de canlılarda özellikle insanda bulunan irade sıfatıdır. İnsanda bulunan ilim, idrak, şuur sıfatlarının bu manevi, değerli sıfatlardan tamamen uzak tabiat ve kör ve sağır madde ile bir münasebeti yoksa aynı şe-

135. Makalesinin altına imzasını atmasa da Metalib ve Mezahib'in mütercimi olduğunu sanıyorum.

kilde âtıl, pasif madde ile canlı irade sıfatı arasında, mekanik hareketlerle hareket eden madde ile iradi hareketler arasında hiçbir münasebet yoktur. Dünyayı ve dünyadaki her şeyi bütün makinalar gibi hareketleri programlanmış makinalar şeklinde düşünen maddeciler ve tabiatçılar insanın hatta mutlak olarak canlıların iradesi hakkında ne diyebilirler. Çünkü bu iradenin, hareketlerinde müstakil olduğu ve makinalar sistemine tâbi olmadığı için dünyadaki makinalar arasında yeri yoktur. Kendi iradesiyle hareket eden kendi iradesi ile duran hareketlerinin ve durağanlığının sınırı olmayan bir makine duydunuz mu şimdiye kadar? Bu irade çekim ve itim kanunlarının tamamen dışında hareket etmektedir. Bir matematik bilgini yıldızların yörüngelerindeki dönüşlerini dakik bir şekilde hesaplayabilir. Ancak bir odaya hapsedilmiş bir sineğin kanat çırpma sayısını tespit edemez. İşte bu büyük fark üzerine icatçı bilginlerin ve usta sanatkârların, Normandia ve Queen Mary gibi büyük gemiler yaptıklarını, ancak küçücük bir balık yapamadıklarını, büyük greyderler yaptıklarını ancak küçücük bir serçe yapamadıklarını görürsün.

Maddeci ve tabiatçı inkârcılar bazı çelişkili tavırlarında şöyle diyorlardı: Kâinat gemisi, değişmez kanun ve sistemlere göre hareket etmektedir. Dolayısıyla bizim de bu kâinatın da iradesini, bu kanunları değiştirme mahiyetinde ortaya koymadığı sürece Allah'ın varlığına ihtiyacı yoktur. Bizim Allah'ın varlığına delil olarak getirdiğimiz kâinattaki sistemi varlığına muhtaç olmamaya yol olarak kullanıyorlar. İlahiyatçı âlimler de onlara şöyle cevap veriyorlardı: "Bizler sizleri sistemsiz bir şekilde rastgele hareket eden bir ilahın varlığını ikrar etmeye çağırmıyoruz." Ancak ben de onlara burada diyorum ki: Siz bizden, kendi sistemi üzerinde seyreden kâinat gemisine yönelik varlığına delalet eden Allah'ın iradesinin alametlerinden birini sizlere göstermemizi istiyordunuz. İşte o iradenin aynısı... İnsanın iradesi... Bu kâinatın içinde neredeyse gemiyi batırıp üstündekileri boğacak şekilde istediği gibi hareket etmektedir. Aynen meleklerin, Allah Teâlâ insanı yaratmak istediğinde dediği gibi: **"Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birini mi var edeceksin."**[136] Allah Teâlâ da onlara cevaben şöyle demiştir: **"Şüphesiz ben, bilmediklerinizi bilirim."**[137] Allah Teâlâ'nın sadece kendisinin bildiği insanı yaratmasının en önemli sebeplerinden biri onun, yani insanın, onun varlığına en açık delil olmasıdır. Çünkü insanı hadisi şerifte vârid olduğu şekliyle kendi suretinde yaratmıştır. Yani sıfatlarına sahip yaratmış ve ona iradesinden bir suret bahşetmiştir. İrade sıfatı, insanın meleklerden dahi ayrıcalıklı olmasını sağlayan sıfattır. Bu sebeple onu yeryüzünde halife kılmış yine bu sebeple akl-ı selîme sahip birinin ilk yapması gereken kendi varlığını hissetmenin

136. *Bakara* 30

137. *Bakara* 30

akabinde Allah'ın varlığını ikrar etmek olmuştur. Çünkü kâinattaki hiçbir şey Allah'ın varlığına insanın delalet ettiği kadar delalet etmez.

Bu konuda bana on yıldan fazla bir süre önce yazdığım ve insanın (fiillerinde) muhayyer değil müseyyer olduğu kanaatine vardığım kitap ile yani orada öyle demişken nasıl olur da insanın iradesi ile Allah'ın varlığına delil gösterebilirim? Hatta Allah'ın varlığının en açık delillerden bir sayarım! Bunun böyle olması benim önceki kitabımda tercih ettiğim ve savunduğum fikirle çelişmiyor mu? Şeklinde itiraz edilemez. Şöyle ki ben, insanın iradesini nefyetmedim. Bilakis onun iradesinin Allah'ın iradesi ile müseyyer olduğunu ispat ettim. Bu kitapta da şöyle diyorum: İnsanın iradesi Allah'ın varlığının en açık delillerindendir. Hal böyle olunca insanın iradesinde Allah'ın iradesi altında müseyyer olması buna aykırı mıdır yoksa tastamam uyumlu mudur? Evet, ben maddecilerin dediği gibi insanın tabiat tarafından müseyyer olduğunu söyleseydim bu insanın iradesini inkâr olurdu. Çünkü iradesi olmayan tabiatı, insan üzerinde etkin kılmak onun iradesini ortadan kaldırır, onu mahza bir mekanik alet hâline getirir. Ancak Allah'ın iradesinin insan iradesi üzerindeki sultası böyle değildir. İnsanın iradesinin arkasında onu yürüten ve irade cinsinden olamayan bir gücün olması ile arkasında kendisi gibi irade olan ve onu yöneten başka bir iradenin bulunması arasındaki fark çok önemlidir. İnsan iradesi, irade olması yönünden o diğer iradeye delalet eder ancak arkasında kendi cinsinden olmayan bir gücün varlığına delalet etmez. Çünkü insana iradesi ancak iradesi olan bir varlıktan gelir. Böyle olunca ilk suretteki tesyir (yürütme) insanın iradesini iptal eder ve kendisinde iradenin varlığını bedaheten ortaya koyan tecrübe ile çelişir. Çünkü elin titremesi hareketi ile vurması hareketi arasındaki fark barizdir. İkinci suretteki tesyir (yürütme) ise insanın iradesini iptal etmez, tecrübenin şahitliği ile de çelişmez. İşte bu konunun bu şekilde anlaşılması gerekir.

FİLOZOF KANT'IN ALLAH'IN VARLIĞINA DAİR DELİLİ

Bu kitabın ilk bölümünün dört faslının birinci faslında âlimlerimiz arasında Allah'ın varlığını ispat için bilinen delilin izahı "İsbât-ı vâcib" başlığı altında verilmiş, filozof Kant'ın bu delile itirazları ve o itirazların cevapları geçmişti. Dördüncü bölümde bu davanın gaye illeti delili veya kâinatın düzeni delili ismini alan ikinci bir delil de yine Kant'ın ona biraz da takdir ettiğimiz itirazı da geçmişti!

Batılı filozoflardan çoğu Allah'ın varlığına evrenin tabii birliği (Natural Panteizmi) delil getirirlerdi! Tanrıyı (Allah'ı) -sınırsız diyebileceğimiz çokluğuna, sınırsız diyebileceğimiz çeşitliliğine ve büyük parçalarının birbirinden açık bir şekilde müstakil olmasına rağmen- tek bir şahsın intizamı gibi bir intizam içinde yönettiği âlemin (evrenin) kendisi sayıyorlardı. Allah olmasaydı evren birbiriyle çatışan parçalar hâlini alır, içinde başıboşluk hâkim olurdu. Allah'ın âleme göre konumu, insana göre, azalarının ve azalarını meydana getiren parçalarının çokluğuna rağmen onu tek bir varlık yapan ruhun konumu gibidir. Bölünmeyi kabul etmez ve yılların geçmesi ile değişime uğramaz.

İnsan bu varlığı "ben" ile tâbir eder ve bütün işlerini bu "ben"in iradesi altında yapar. İnsanı ayrıcalıklı kılan Descartes'ın "idrak ediyorum (düşünüyorum) öyleyse varım" demesine yol açan idrakin sahibi de odur. İdrak (şekli) insanda birden fazla, idrak edilen birden fazla olabilir ancak müdrik (idrak eden) her zaman birdir.

Nasıl ki her insan da mevcut olan bu "bir" onda bulunan türleri bire döndürüyorsa ve onu tek bir varlık hâline getiriyor ve ondan kazanmış olduğu "bir"likle ondaki varlığını anlıyorsa aynı şekilde genişliğinin sınırı olmayan çokluğu bir sayı ile tahdit edilmeyen bu varlıklarda gördüğümüz ve onu tek bir devlet gibi bir araya getiren ve tek bir sisteme tâbi kılan tek irade, âlemin de insan nefsi gibi kendisini idare eden bir nefsi olduğuna delalet eder. İşte o da Allah'tır.[138]

Biz müslümanlar, bu filozofların Allah'ın âlemdeki konumunun insanın bedenindeki ruhun konumu gibi olmasına, -hulul inancını andırıyor olması, insanın nefsinin de Allah'ın âlemi yarattığı gibi yaratmış olması sebebiyle- muvafakat etmesek de... Buna rağmen insanın hareketleri üzerinde hâkim olan idrak ve irade birliğinden insanda ruhun varlığı neticesini çıkarması gibi, evren üzerinde hâkim olan irade ve idrak birliğinden Allah'ın varlığı neticesini çıkarması, tasvip ettiğimiz bir husus-

138. Bu felsefî anlayış tasavvufi vahdet-i vücud anlayışından daha garip değildir.

tur. Bu çıkarımı tasvip ediyor ve bunu âlemin nizamı deliline dayandırabiliriz.

Ancak filozof Kant bu mâkul çıkarımı ne insana kıyasla âlemde ne de kıyas yapılan insanda kabul etmektedir. İnsanın idrakinden, idrakin sahibi ruhun varlığına intikal etmenin doğru olmadığını iddia etmiştir. Diyor ki: Zihinde bulunan idrak zihinde idrak edilenin varlığına delalet eder ancak hariçte ve vakıada varlığına delalet etmez. Bu meselenin izahı daha önce geçmişti.[139]

Buna göre bu tenkit Kant'ın yapmış olduğu fahiş bir hatadır. Kant'ı yüceltenler bu hataya uyanmamışlardır. Paul Janet de Metalib ve Mezahib'de nakletmiş ancak hiçbir yorumda bulunmamıştır. Hatanın kaynağı idrakin zihni bir varlık olmasına yani vuku bulmuş bir hakikat olmasına mâni olmayacağını anlamamalarıdır. Bilakis bizim konuştuğumuz, fiilen vuku bulan idrak ve zihinde olan bu idrakin, vuku bulan idrake layık olan mahallin zihin oluşundan kaynaklanmasıdır. Yoksa aynî bir mevcut olmamasından değildir. İdrak hem aynî hem zihnî olarak beraberce mevcuttur. Bu idrakin varlığının idrak edilenin aynî varlık olarak ve layık olduğu yeri olan zihin haricindeki varlığını gerektirdiğinde şüphe yoktur. Çünkü gerçekleşen idrak, zihinde bulunan ve hariçte varlığı olmayan müdrekin (idrak edilenin) fiili olmaz.

Filozof Kant'ın yönelttiği tenkit, insan ve evren üzerinde hâkim olan idrak birliğinden çıkarılan Allah'ın varlığında şüpheye yol açtığı gibi, insan üzerinde etkili olan idrak birliğinden çıkarılan kendi kendinin varlığından şüpheye yol açar. Akıllı insan, kendi varlığından -özellikle yaptığı tenkitte öğrenmiş olduğu gibi hatalı ise- şüphe duyan kimsenin tenkidini kabul etmemekte mazurdur.

Ben, Kant'ın tenkitlerini cevaplarken insanlar nezdinde yaygın olan, Üstat Ferid Vecdi'nin de Ezher dergisinde maddecilere karşı dayanak edindiği batıda ruh üzerindeki çalışmalara dayanmıyorum. Bilakis bu tenkidin kendi içinde ve bu büyük filozof ve onu yüceltenlerin gafletine ince bir şekilde işaret eden bozukluğuna dayanıyorum.

Kant'ın evrenin ruhu ve insanın ruhu felsefesini tenkit etmesine rağmen onun ekolünün öğrencilerinden olan filozof Schelling şöyle demiştir: "Tabii birlik ve bunun terakkileri ancak evrenin nefsi (ruhu) ile anlaşılır. Yani bütün varlıkları bir düzene koyan temel bir ilke ile... Biz, evrenin bu ruhunu idrak ediyoruz. Aklî bir bedâhet ile ruhu ve 'ayn'ı cemeden bu mutlaklık, bizim nefsimizin (ruhumuzun) bedâhetinden daha derindir."

139. Bkz. 2. cilt s. 353-357

Şimdi Kant'ın, Allah'ın varlığını ispat için, başkalarının bu davayı ispat için getirdikleri delilleri -ki aralarında bizim âlimlerimizin nazarî, aklî delilleri de vardır- tenkid ettikten sonra tercih ettiği delilin izahına başlayacağız. Ardından daha önce tenkidindeki zayıf noktaya dikkat çektiğimiz gibi bu tercihindeki zayıf noktaya da dikkat çekeceğiz.

Daha önce kendisi hakkında çok şey söylediğimiz ve Allah'ın varlığını ispat için getirilen nazari akli delillerin hepsine itiraz eden filozof Kant bu dava için ayrı bir delil tercih etmiş ve amelî (pratik) aklî delil yani vicdan yahut ahlâkî delil adını vermiştir. Allah'ın varlığını bilmeyi (bilgi yönünden ispatı) nefyetmiş, ona imanı ispat etmiştir. Bu imanı da birtakım ahlâkî sebepler üzerine bina etmiştir. Ona göre bu delil, zıddını ispat etmenin mümkün olmadığı yakînî bir delildir.[140] Diyor ki: "Bu şekildeki bir iman, çoğu zaman ilimden daha güçlü olur."[141] Bununla beraber bu imanda, Kant dışındaki bilginler nezdinde kâmil olan aklî delillerle istidlal eden müminin imanında olan şekliyle ilmî (bilimsel) bir yakîn (kesin, şüphesiz) bulunmamaktadır.

140. Demek istiyor ki, Allah'ın varlığını ilmi, deneysel bir yol ile ispat etmek nasıl mümkün değilse var olmadığını da yine ilmi, deneysel bir yolla ispat mümkün değildir. Bu imkânsızlık da yakînen bilinen bir şeydir. Bu görüşüyle Kant, Allah'ın varlığını ilmî olarak inkâr eden mülhidlerden ayrılmaktadır. Allah'ın varlığı meselesine bu ölçüde bir ilme dayanmış olma payı vermektedir. Yani bilim Allah'ın varlığını inkâr etmez. Çünkü deneyin eli, inkâr veya ispat olarak ona uzanmaz. Bu mesele henüz deney ile ispat kazanmamış şeylerden de ayrılır. Her ne kadar tatbiki imkânı devam ediyor olsa da... Bundan dolayı varlığını ikrar konusunda durup deneyin uzun süre sonra dahi son sözünü söylemesini bekleyenlerin kısmi bir mazereti vardır. Ancak Kant'ın görüşüne göre deneyin son sözünü söylemediği, bize göre de bu dünyada filozofun istediği şekilde hiçbir zaman söyleyemeyeceği Allah'ın varlığı meselesinin, ilmin nazarında ilelebet varlığı-yokluğu sabit olmayan bir mesele olarak kalması icap eder. Zıddını ispat etme imkânı olmaması ile varlığının ispatına değil, varlığının imkân dâhilinde olduğuna delil olur. Bu delil ise tabiki de yeterli değildir.
Dolayısıyla akıllı insana yakışan hatta yapması icap eden, insanı en değerli ayrıcalığı ve en tecrübeli yol göstericisi olan akla mahkeme olup verdiği hükme boyun eğmesidir. Ancak deney tutkunu modern bilimin esiri kimseler bunu nasıl yapabilsinler? Akılları da (aslında) ispata muhtaçtır. Çünkü aklın varlığını ispat meselesi Allah'ın varlığı meselesi gibi deney ve gözlemin kapsamında bir şey değildir. Bilakis varlığına aklî bir metotla eserin müessire delaleti gibi yolla delil getirilir. Örneğin, Allah'ın varlığı meselesinde yakînî (kesin) bilgi ifade etmediği gibi akıllarının varlığında da yakînî bilgi ifade etmez. Bu ise: Ağıt yakmaya değer bir konumdur.

141. Bu kanaatiyle Kant, felsefesinin Hıristiyanlıktan etkilendiğini ispat etmektedir. Nitekim Orta çağlarda bu husus bu şekilde ortaya çıkmıştır. Descartes ise bu bakış açısını düzeltmiş ve akla hakkını ve değerini iade etmiştir.

Kant'ın Delili:

Kant'ın delili şu şekilde izah edilir: Ahlakın tasavvuru mutluluk tasavvurundan ayrılamaz. Çünkü ahlak kanunu şu cümlede özetlenir: "Seni mutluluğa layık kılacak işler yap." Ahlak ve mutluluğun bir araya gelmesi ile "en yüksek iyi" gerçekleşmiş olur. Ancak bizi mutlu kılacak işler yapmak bizim elimizde olsa da mutluluğun meydana gelmesi ve eylemimizin neticesi olarak gerçekleşmesi bizim elimizde değildir. Çünkü mutluluk, dışarıdaki tabiatla ve bizim dışımızdaki insanların istekleri ile bağlantılıdır. Ancak ahlak felsefesinin (prensibinin) vehim olarak görmediği insanın nazarında en yüksek iyinin gerçekleşmesi gerekir. Böylece fazilet (erdem) ile mutluluk bir araya gelir ve ikincisi birincisi üzerine tertip olur. Bunlardan dolayı hem tabiatın hem insanın üzerinde, ötesinde bir iradenin bulunması gerekir. O da Allah'ın iradesidir. Bu şekilde en yüksek iyinin gerçekleşmesinin en yüksek üstün varlığın varlığına bağlı olması ile delil getirilir. Allah olmasaydı ahlak konusu sağlam bir temele oturmazdı. Delilin özeti, insanın ahlakını muhafaza etmek için Allah'ın varlığına muhtaç olması temeli üzerine bina edilmiş olur. Ki ahlakın mükâfatını, mükâfat verenin olmadığı yerde vermek onun elinde olsun. Bu anlayışta din savunucularının "din olmadan değeri alınacak ahlak hasletleri yoktur" şeklinde söyleyegeldikleri anlayıştır.

Ancak Allah'ın yalnız insanın onun varlığına muhtaç olması ile mevcut olması gerekmez. Her ne kadar onlar cinsleri içinde seçkin kimseler olsalar da... Her ne kadar din ile ve Allah'ın varlığı inancıyla olan ilişkilerinde din için büyük bir övünç olsa da... Bu ilişkinin ispatında da Kant'ın delili için en güzel yorum bulunsa da... Özellikle onun yani Allah'ın varlığına muhtaç olanlar, her insan değil de fazilet ve ahlak sahibi kimseler olunca, bütün bunlarla beraber insanın faziletten el çekip istediğini ve içinden geleni yapma gibi bir imkânı vardır. Dolayısıyla Allah'ın varlığına ihtiyaç duymaz. Nitekim birçok insanın durumu böyledir. Bu tür insanların arasında dünyada her türlü yetkiye sahip olan kimseler vardır. Özellikle adına medeniyet, ilerleme çağı dedikleri bu zamanda, Allah'ın varlığını ilmî olarak ikrar etmeden ahlakın savunucuları ve davetlileri görüntüsünde ortaya çıkanların tavırları da bunlarınkinden farklı değildir. Şöyle ki, Allah'ın varlığına kesin delil ile sabit bir hakikat olarak kabul etmeyen bilakis varlığını ikrarları sosyal bir zorunluluk olan ahlakı muhafaza etmeye boyun eğme kabilinden olan ikrar manasındadır. Nitekim Kant'ın delillerinden çıkarılan sonuç budur. Özeti de şöyledir: Eğer ahlak, sahibinin mutlu olmaya layık kılan bir fazilet ise ahlak sahiplerinin şimdi yani dünyada veya daha sonra yani ahirette, mutluluğu elde etmelerini teminat altına almak için mutlaka Allah'ın var olması gerekir. Bundan dolayı deliline amelî pratik delil adını vermiştir.

Çünkü ahlakı, Allah iman akîdesine, Allah'a iman da ahlak kanununa bağlamıştır. Ancak ilim ehli nezdinde bilinen delil, kesin bilgi ifade eden ve hakikate ulaştıran yargıdır. Yoksa bir ihtiyacı tasvir eden yahut bir fazileti destekleyen veya ne kadar büyük bir maslahat olursa olsun bir maslahat gerçekleştiren bir şey değildir. Ahlak sahibi imanlı insanın, Allah'ın varlığını, gerçekten var olduğu için değil de aksine kendisinin ve bütün dünyanın maslahatı varlığında olduğu için mevcut olduğuna inanmak ikna etmez. Evet, bu delilin sahibi olan filozof, toplumun, ıslahı için, Allah'ın varlığına muhtaç olmasından gerçekten var olduğuna dair bir delil çıkarmakta ve bu delil sayesinde gerçekten var olduğuna inanmaktadır. Ancak Allah'a iman ve Allah'ın varlığına dair aklî delillere itimad etmeme konusunda onu taklid edenler muasır aydınlardan özellikle taklitçi müslüman doğuştan inançlı olanların çoğu bunlardandır bu delili o filozofun kendisinin anladığın şekilde anlamamakta onun inandığı şekilde inanmamaktadır. Bilakis bu delili toplumun hayrını ve maslahatının Allah'ın varlığına iman ile uyumuna ikna olmak şeklinde anlamaktadırlar. Bu uyuma ikna olmaktan vakıada gerçekten var olduğuna ikna olmaya bizzat Kant'ın intikal ettiği gibi intikal etmemektedirler. Zira delilin de yanlış anlamaya yol açacak çok nokta vardır. Ayrıca kendi içinde de tutarlı bir delil de değildir. Diğer taraftan bu delil müsadere alel-matlub kabilinden bir istidlal ihtiva eder. Şöyle ki bu delil de ahlakın Allah'ın varlığı inancına, Allah'ın varlığı inancı da ahlak konusuna bağlamaktadır. Böyle olunca ahlakın ehemmiyetinden dolayı mı Allah vardır yoksa Allah'ın varlığı sayesinde mi ahlak önemlidir? Ayrıca bu delilde, her şeyin temeli olan Allah'ın varlığına ahlakı temel almak vardır. Yine bu delilde insanları ahlakı çöküşten korumak için Allah'ın varlığına iman etmeye vacib kılmıştır. Bu ise onların, Allah'ın varlığına iman etmeleri üzerine dayanan, gerçekten var olduğuna dayanmayan bir gayedir. Onların -Allah gerçekten var olmadan- Allah'ın varlığına iman edip ahlaklarını koruduklarını farz etsek gaye hâsıl olur ve insanların inancında var olması ile Allah'ın hakikatte var olmasına ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla delili konunun merkezinden sapmakta, ikâme edildiği temelden başkasına kaymaktadır. Bundan dolayı da insanlar meramını yanlış anlamışlardır.

Ahlakın filozof nezdinde önemi vardı. İnkârcılar dahi kimse bundan dolayı kendisini tenkit etmiyordu. Bunlara ilaveten ahlakın temeli Allah'a iman olan dine duyulan ihtiyacı, hakkıyla takdir ediyordu. Bu husus, akıllı insanlar nezdinde de teslim edilmiş meselelerdendir. Ancak ona göre Allah'ın varlığı meselesinin nazari akıl yoluyla ispatına imkân, yol yoktur. Bundan dolayı bu meselenin delilini teslim edilmiş ahlakın öneminden çıkarmak istemiş, binaenaleyh şöyle demiştir: "Allah olmasaydı ahlak hasletleri sağlam bir temel üzerine kaim olamazdı. Böylece Allah'ın varlığı me-

selesini, ahlaki delili yani ahlakın onun varlığına olan ihtiyacı üzerine bina etmiştir. Bu şekliyle ahlak Allah'ın varlığına aynı anda hem delil hem muhtaç olmuştur. Bu ise devir (kısır döngü) ve müsaderedir.

Kant'ın delilinin güzelliğine ve cazip bir hâli olduğuna sözümüz yok. Bu delil, ameli imandan bir cüz olarak gören İslâmi mezheplerden ziyade, Allah'ın varlığına kesin inancı, insanın fıtratında yerleşmiş olan ahlak duygusundan çıkartmaktadır. Çünkü ahlak fazilet ve mutluluğun bir araya gelmesinden ve mutluluğun hâsıl olan "en yüksek iyi" tasavvuru ile mutluluğun, faziletin neticesi olarak görülmesi şeklinde özetlenebilir. Mutluluk olmadan fazilet eksik bir hayırdır. Fazilet olmadan mutluluk da öyledir. İnsanın, her ikisine sahip olduğu pek nadirdir. Bundan dolayı fazilete hakkını verecek, bütün tabii engellere rağmen vermeye kâdir olacak bir mevcudun olması kaçınılmazdır. Ancak görülen durum, faziletlerin çoğunluğunun dünyada hak ettiği mükâfatı almadığıdır. Binaenaleyh o her şeye kâdir olan varlığın ikinci hayatta (ahiret) ona bu mükâfatı vermesi gerekir. Bu delil ile de ölümden sonra dirilmenin hatta ahiret hayatının ispatına delil olur ki bununla bu dünyada gerçekleşmeyen "en yüksek iyi"nin gerçekleşme miadı olsun. Sonra buradan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat eder ki o âlemin hâkimi, din gününün sahibi, el-Hakem ve el-Adl olan zât olsun. Bununla da kudretine ek olarak Allah'ın kemâl sıfatını ispat etmiş olur. Bu şekliyle ahlak meselesi -yani insanın kalbinde hissetmiş olduğu fazilet ile mutluluğun bir arada olması- hepsinin temeli olur.

Biz ise her şeyden önce varlığımızdan evrende mevcut olan her şeyin varlığından istinbât edilen nazarî aklî delile dayanarak Allah'ın varlığını ispat ediyoruz. Bu konuda, bu aşamada rolü ve önemi, insanın varlığından ve varlığının öneminden çok çok sonra gelen ahlak meselesine dönüp bakmayız. Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra din gününü ve ahlakı tanzim ederek o güne hazırlanmanın gerekliliğini ispat etmek kolay olacaktır. Bizim tercih ettiğimiz fikri intikalin (Allah'ın varlığını ispat konusundan ahiret gününün varlığını vs. ispata intikalin) Kant'ın tercihinden daha mâkul olduğunda şüphe yoktur. Hâlbuki onun, Allah'ın varlığı gibi en büyük ilmi dava üzerine bina ettiği ahlâkî temelin kendisi, yakîni bir temele dayanmamaktadır. Olsa olsa insanın kalbinde hissetmiş olduğu fazilet ile mutluluk arasındaki bağ ve mutluluğu fazilete bağlama arzusu vardır.[142] Günümüzdeki birçok tecrübe de bunu hilâfına vuku bulmaktadır. Dolayısıyla ikisi, yani fazilet-mutluluk arasındaki

142. Şu da vardır ki Schopenhauer gibi bazı batılı filozoflar, ahlakın kendisi ile kaim olmasını, bu ahlak hasletlerine sahip olan kimse için en üstün mükâfatı olarak görmektedirler. Onlar ahlakı Kant'ın koyduğu makamdan daha üst bir makama koyarak Allah'ın varlığına olan ihtiyacı kaldırmaya, dünyada elde edilemeyen mükâfatı telafi etmeye çalışmaktadırlar.

bağ, ayrılması imkânsız, zaruri bir bağ değildir. Dolayısıyla bu bağ, gerektirdiğinden ayrılmayan aklın muktezası (aklen var olması gereken) bir bağ da geçerli deneyin muktezası bir bağ da değildir. Bilakis bu bağ, yakîni önermelerde dayanak kabul edilmeyen kalbî vicdanın (hissiyatın) gerektirdiği bir bağdır. Evet, kalbi buna bağlı olan kimse için bu bağ, Allah'a imana delil olur. Bu delil sayesinde mukallitler arasından sıyrılıp delille hareket eden inançlı kimse mertebesine çıkar. Bu delil de gördüğümüz eksiklik, bu delil ile Allah Teâlâ'nın varlığının, bilinen ve Kant'ın eleştirdiği nazari deliller ile hâsıl olan kesinliğin ve bağlayıcılığın hâsıl olmamasıdır.

Filozof Kant, Allah'ın varlığını ispat eden kesin akli delillerin konumunu sarsmaya çalıştıktan sonra dönüp birlikte Allah'a ve ahlaka iyilik yapmak istedi. Buna bağlı olarak birini diğerine bağladı ve ahlaka iman için, Allah'a imanı zaruri gördü. Mülhidi sert bir şekilde eleştirip onu ahlak sınırlarının dışına çıkardı. Ahlaka imanını münafiklık saydı. Allah'ın inkâr edeni, ahlakı inkâr etmiş kabul etti.[143] Allah'ın varlığını kabul etmeme hâlinde ahlak ve faziletin çekeceği uyarısında bulunduk. Nitekim Secretan ve Kant'ın öğrencisi Fichte şöyle demişlerdir: Şüphesiz Allah'a iman vacibe (yapılması gerekene) imandır. Manası, insan Allah'a iman etmezse önünde yapması gereken bir şey kalmaz. Bunların hepsi güzel hem de çok güzel şeylerdir. Topluma hizmet eder. Ancak hakikate hatta topluma tam hizmet konusunda yeterli değildir. Çünkü amelleri sürekli takip eden Allah var diye ahlakın var olması, ahlakı muhafaza etmekte, ahlak var olsun diye Allah'ın var olmasından daha sağlamdır.

Hayır! Hayır! Her şeye rağmen Allah vardır. Toplumun ahlakı ister düzelsin ister bozulsun, fazilet sahipleri ister mutlu olsunlar ister mutsuz olsunlar insanın bu muazzam hakikatin karşısında hiçbir şeyin en küçük bir değerinin olmadığı bu hakikati bilmesi ve "Allah-u Ekber" demesi gerekir. Bunun manası Allah her şeyden büyüktür. Allah, kulları amellerinden hesaba çekmek veya insanlar ahiretteki saadeti umarak dünyada ahlaklarını muhafaza etmek için ikinci yaratılış (ahiret hayatı) için varlığı lazım olmaktan önce bütün mevcudatı var etmek için birinci yaratılışın varlığı için, Vacibu'l-vücud olandır. Yoksa Allah, mutlu olmayı hak etmiş fazilet sahipleri-

143. Kant'ın delilindeki güzel yönlerinden biri de günümüzdeki aydınların çoğunluğu Allah'ın varlığına olan ihtiyacı inkâr edebiliyorken ahlaka olan ihtiyacı inkâr etme imkânı bulamamaktadırlar. Kant'ın mezhebinde olduğu gibi ahlakı, Allah'ın varlığına ve varlığını ikrar etmeye bağladığın zaman ahlakın ilke olarak konumunu tespit Allah'ın varlığını tespite bağlı olduğu için Allah'ın varlığını inkâr edenlerin ahlakın önemini ikrar iddialarını kabul etmeme hakkımız doğar.
Yani kanıtın delili bize, inkârcılara karşı bir silah veriyor ve o silahla onlara meydan okuyoruz. En azından ahlakın hakkını vermekte samimi olmadıkları suçlamasıyla onları hizmete uğratıyoruz. Kant'ın delili, mülhit hasımlarımızı susturmak konusunda bize cazip gelmekte ve iyi hizmet görmektedir. Bununla beraber hak, gerçek olduğu için Allah'ın varlığına iman eden bizler, bu silahtaki zayıf noktayı saklamıyoruz.

nin, varlığına olan ihtiyaçları sayesinde var olmuş fazilet de iyilik yapanların mükâfatını zayi etmeyen Allah'ın varlığı sayesinde saygıya değer, yapılması gereken bir şey değildir. Çünkü bu devire (kısır döngüye) yol açar. Bunun iki tarafa da faydası yoktur. Bundan ortaya çıkan, akıl ile değil de akıl ve ilmin imanında ve îtikâdında tasdiki olmadan kalbin meyletmesi manasında kalp ile Allah'a iman ve varlığını ikrar... Batıda ve Mısır'da, hatta üstad Ferid Vecdi'nin takdirine göre Müslüman doğuda, Camia dergisinin kurucusu ve Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı üstat Farah Antun'a göre Hıristiyan doğuda aydınlar arasında hâkim olan bu anlayış, Kant'ın her milletten eğitimli olan kesim için ortaya koyduğu kötü bir sünnete yol olmuştur. Ona göre din vicdânî bir ihtiyaç, ictimâî (sosyal, toplumsal) bir zarurettir. Akılları kabule zorlayan bir hakikat değildir.

Bununla beraber adam, her ne kadar onun felsefesini sarılanlar böyle olmasalar da Allah'a iman eden ve imanında samimi olan birisidir. Çünkü onlar, delilinde bulunan zayıf noktaya odaklandılar, belki onun da imanında samimi olmadığını sandılar. Bu ise dikkat çekilmesi gereken bir hatadır. En fazla delil seçmekte hata ettiği, bundan dolayı inkârcı bir anlayışı olan kimselerin sapmasına sebep olduğu söylenebilir. Belki de adam ahlaka, Allah'ın varlığına esas kabul edecek kadar büyük önem veriyordur. Sanki şöyle demiştir: Allah'ın varlığı olmasaydı ahlak sahipleri için mutluluğu temin altına alacak varlık bulunmadığı için ahlak çökerdi. Bu ise imkânsızdır. Ancak insanlar, ahlaka bu derece önem vermemektedirler. Ben de bu derece, önem açısından varlığı Allah'ın varlığına, muhali icap ettirmede yokluğu Allah'ın yokluğuna denk gelecek derecede önemli olduğunu kabul etmiyorum.

Evet, ben de ahlakın öneminin bir sınırı olmadığını ikrar ediyorum. Ahiret gününün, din gününün sahibinin olmamasını faziletlerin her rezaletlerin her birinin karşılığını görmeden -dünyada çoğunlukla olduğu gibi sanki aralarında hiçbir fark yokmuş gibi- kalmasını sâlim fıtrat ve insânî yapının münker gördüğünü ve akıl nezdinde neredeyse muhal olacak şekilde uzak saydığını kabul ediyorum. Ancak bu ihtimal hiçbir zaman Allah'ın var olmamasının imkânsızlığını, imkânsız derecesine çıkarmaz. Eğer Allah'ın var olmasının imkânsızlığı, imkânsız olmuyorsa varlığın ispat, bunun üzerine bina edilemez. Yok, eğer bu uzak ihtimal akıl nezdinde bir hakikat olursa o zaman Kant'ın "Allah'ın varlığı nazari akıl ile ispat olmaz" iddiası doğru değildir demektir. Çünkü bu durumda onun ameli veya ahlaki delil olarak isimlendirdiği delil, nazarî aklî bir delil olmuş olur. Yok, zikredilen ihtimal aklî bir muhal (imkânsız) değil -ki gerçek muhal de budur- Allah'ın var olmaması da muhal olmaz. Çünkü varlığının delili zikredilen ihtimalin imkânsızlığına bağlıdır. Bu delil de zayıf kalmaya ve yakînî konuların başında olması gereken bir konuda, yakînî bir bilgi ifa-

deye yeterli olmamaya devam eder. Çünkü Allah'ın zaruri varlığını ifade etmemektedir. Zaruri varlığından kastımız, var olmaması, imkânsız manasındaki akli zaruret-tir. Yoksa biz, ihtimalli zaruretten bahsetmiyoruz.

Bundan dolayı batıda Allah'ın varlığını itiraf etmeye meyleden genel aydın anlayışı, aynı şekilde doğuda onu taklit eden aydın anlayışı, Kant'ın mezhebinin meşhur olmasından sonra şüphe ve zaafla dolu bir anlayış olmuştur. Çünkü ilimlerin dayandığı temellere delillere dayanmamıştır. Bu dayanak da ya mahza nazarî akıl veya nazarî akılla beraber deneydir Allah'ın varlığı meselesi de -böylece- ilmi mesele olmaktan çıkmış ve vicdani bir mesele hâlini almıştır. Özetle Allah'a iman eden Kant'tan, insanların Allah'ın varlığına dair inançlarına çok zarar gelmiştir. Aynı şekilde bu davanın ispatı için gerçek delil mahiyetindeki bilinen nazarî aklî delilleri tenkid etmesinin pozitif felsefenin -daha önce son inkârcı felsefe olduğunu aktardığımız- inkârcıları, negatif yönden kendi felsefelerine esas olarak kullanmışlardır.

Kant'ın metodunda bulunan bir başka garabet şudur: Fazilet ve ahlakın dünyada hak ettiği mükâfatı tam olarak alamamasından, dünyada yaşanan, görülen bu noksanlıktan; bu eksikliği, ahiret hayatında telafi etmek için Allah'ın varlığına delil getirmektedir. Buna karşın da gaye illetleri delilini yani evrendeki düzen ve görülen kemal delilini tenkit etmektedir. Noksanlık delili ile istidlal edip kemal deliliyle istidlal etmeyi bırakmaktadır. Hâlbuki noksanlık şimdiki halde Allah'a olan ihtiyacı ispat etmez. Bilakis gelecekte ona olan ihtiyacı ispat eder. Bu ise batılı filozofların nazarında tam tutarlı olmayı kaybetmeye numune olarak yeterlidir. İslâm kelâm âlimleri arasında Allah'ın varlığı gibi yakîni bir davayı bu şekildeki zayıf bir delile dayanıp insanların iyilik ve fazilete olan ihtiyaçları üzerine bina eden Kant gibi birini bulamazsın. Kaldı ki fazilet sahibi insanların çoğuna nispetle dünyada fiilen beraber olmadıkları durumlar delili ile mutluluğun faziletten ayrı kalmasından aklî bir muhal icap etmez. Şöyle denilemez: "Bu dünyaya mahsus süreli bir ayrılıktır." Çünkü muhal, süreli dahi olsa vuku bulmaz. Kaldı ki bu, evrenin (âlemin, kâinatın) bütün parçaları ile bütününde ve parçalarında görülen, gözlemlenen sağlam düzeni ile varlığının bütün bu mevcudatın ve malumatın birinci illeti olsun diye Allah'ın varlığına olan ihtiyacı ile kıyaslanabilir mi?

Bu öyle bir ihtiyaç ki bir an bile gerçekleşmemesi üzerine en açık muhal, yani kâinatta gördüğümüz ve bizim de varlığımızı kuşatan varlığın yok olması terettüp eder. Şu an mevcut olanın mevcut olmamasının, hatta mevcut olmasının imkânsız olmamasının lüzumuna karşılık imkânsız olmak açısından şu an mevcut olmayanın mevcut olmamış olarak kalması nerede kalır? Şu da denilmez: "Fazilet sahiplerinin

ilelebet hak etmiş oldukları mutluluktan mahrum kalmaları ilahi adalete aykırıdır. Dolayısıyla bu da muhaldir." Çünkü ben de diyorum ki: İlâhî adalet, ancak şu an tartıştığımız konuştuğumuz Allah'ın varlığını ispat olduktan sonra tasavvur edilir... Allah'ın varlığına ispata ilâhî adaletten destek alma, müsadere alel-matlub kabilinden olur.

Şayet ahlaki fazilet sahiplerinin, iyi amel işleyenlerin amellerini zayi etmeyen Allah'ın varlığı sayesinde hak ettikleri mutluluğu elde etmeleri zaruri olmuyor, Allah var olmadığı için ilelebet mahrum kalmaları ancak Allah'ın varlığı delili ile sabit olduktan sonra imkânsız oluyorsa, o zaman Kant'ın delili Allah'ın varlığını hakkıyla vacip, kaçınılmaz kılmaz. Daha önce şöyle demiştim: Şüphesiz Allah -Kant'ın, varlığını ispat için tercih etmiş olduğu delile nazaran- Vacibu'l-vücud, yani "Allah" olmaz. Çünkü Allah'ın en hususi ayrıcalığı, sıfatı, varlığının vacip olmasıdır. Varlığının vücubiyeti, akıl sahipleri nezdinde, yokluğu imkânsızlık türlerinden biriyle imkânsız olmadığı müddetçe gerçekleşmez. İmkânsızlık türleri tenakuz, tezatlık, devir, teselsül, tercih bila muraccih vb. yollarıdır. Bu yollar her şüphenin kökünü kesmek, aykırı her ihtimali bertaraf etmek için felsefi davaları ispat konusunda aklî delillerin ana yoludur. Bu yollarda hüküm vermek nazari aklın hususiyetlerindendir. Bizler Allah'ın varlığını ispat konusunda bilinen aklî delillere dayanarak diyoruz ki: Allah mevcut olmasaydı mevcut olan bu âlemin var olmaması gerekirdi. Çünkü varlığında onun (Allah'ın) var etmesine muhtaçtır. Mevcut olanın var olmaması ise muhal bir tezattır. Âlemin varlığının Allah'ın varlığına muhtaç olmasına gelince ilk olarak tercih bila muraccih yoluyla tespit ederiz. Yani varlığı ve yokluğu imkân dâhilinde olan bu âlemden herhangi bir şeyin, kendi kendine var olma ihtimalini nefyetme yoluyla ispat ederiz. Bundan sonra da varlığı ve yokluğu mümkün olan mucid illetlerin, teselsülünü (zincirleme olarak sonsuza kadar ve devamını) iptal ederek ispatlarız. İptal ettiğimiz bu iki yol yine muhal olan tenakuza döner. Nitekim bu iki yolun iptali de onun iptalini racidir. Kant'ın bu noktalarına yönelik itirazlarını kitabımızda yerinde cevaplamıştık.

Yani, âlemin varlığı için Allah'ın varlığı zaruridir. Yani âlemin, var olan Allah'ın var olmamasından doğacak muhal söz konusu olmasın diye Allah'ın varlığı zaruridir. İşte bu şekliyle Allah, Vacibu'l-vücud yani yokluğu imkânsız olur. Ahlakı çökmekten korumak için Allah'ın var olmasına gelince, hilafı imkânsız bir zaruret değildir. Çünkü ahlakı korumakta, muhafaza altında olmaması ihtimali tenakuzu gerektiren bir imkânsızlık olduğunu iddia edecek derecede bir zaruret yoktur.

Açık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki Kant, sağlam kulpu bırakmış ve ona güvenmemiştir. Daha sonra dayanak olmaya uygun olmayan bir şeye dayanmıştır.[144] Bu makûs tercihte adamın daha önce dediğimiz gibi Hıristiyan olmasının etkisi de vardır belki. Çünkü bu dinin mensuplarında mûtad olan, akîdenin, akıl yönünden sağlam olmayan ipe bağlanmasıdır. İşte Allah'ın varlığı bilgisini yakîni davalardan olmaması bundan doğmuştur. Yani ictimâî zaruretten değil de mantıkî hakikat zaruretini kastediyorum. Aynı şekilde Allah'ın varlığına kesin delil zaruretine dayanmayan, bilakis fazilet ve ahlaka olan ihtiyaç yahut vicdanın şahitliği zaruretine dayanan "kaziyeyi mutlaka âmme"nin[145] içeriğinde yer alan bir hüküm olarak iman etmekle yetinmeyi doğurmuştur.[146]

144. Delilin yapmış olduğu önemli şey, Allah'ın varlığını ispatına mahsus olan şekilde ispat etmemiştir Allah ile Allah'ın varlığı arasındaki bağı sağlamlaştırmıştır. Öyle ki birini diğerinden ayrılmaz kabul etmektedir. Çünkü Allah'a iman etmiş kişi, Allah'ın varlığına ancak ahlakın öneminde delil bulur. Ahlak sahibi de bu ahlakın mükâfatında, ancak Allah'a itimat eder, ondan bekler. Ahlak sahibi kimse mükâfata bakmaz diyecek olursak buna da ahlaka hakkını veren ve fazilet ve mutluluğun bir araya gelmesinde en yüksek iyiyi görenlerin mutlaka bunu mülahaza etmeleri gerekir. Bu büyük filozof Allah'a iman etmemenin kaynağının, ahlak ile gerçek bağın kaybolması olduğunu belirtmiştir bu ifadesiyle ahlaklı olmayı iddia edip Allah'a iman etmeyenlerin iddialarında doğru söylemediklerini tescil etmiştir.

145. Hiçbir ihtimal gösterilmeden yüklemin özneye sabit olduğuna hüküm verilen önermedir.

146. İnsan, mesut olan hâline nispeten mevcut olan hâlinden Allah'a daha çok muhtaçtır. Ayrıca varlığının devamı onun için mutluluktan daha sevimlidir. Var olduktan sonra yok olmak en büyük korkulardandır. Bundan dolayı ölümü her kötülükten daha şiddetli görür. Hatta ben Kant'ın ilk yaratılışta dünya hayatında hak ettiği mükâfatı alamayan faziletin, ikinci hayata ihtiyacı vasıtasıyla Allah'ın varlığına getirdiği delile, insanda bulunan aklıselimin, onun mutat dünyevi hayatında geçirdiği kısacık ömrün sonunun ebedi yokluk olmasını, bu yüksek akıl ile şereflendirilen insanın varlıktaki payının o kısacık müddet olup arkasından yok olmanın gelmesini asla kabul etmemesini ekliyorum. Hatta bu onun dediğinden daha üstündür. Böyle bir son Allah'ın eliyle yarattığı ve bütün meleklerini kendisine secde etmelerini emrettiği insana gerçekten ağır gelmeye müstahaktır. Hem de filozof Kant'ın fazilet ve mutluluğun bir araya gelmesi ile tasavvur ettiği en yüksek iyinin gerçekleşmemesinden daha ağırdır. Fazilet ile mutluluğun bir araya gelmesi dünyada olmasa dahi ahirette olacak olmaması hâlinde ahlak ilelebet çökecektir.

Bizim metodumuzla Kant'ın metodu arasındaki fark şudur. Ona göre Allah'ın varlığı ikinci yaratılışının varlığının ispat olmasından sonra sabit olur ve ona bağlıdır. Bize göre ise daha önce sabit olur ve ona bağlı değildir. İkinci yaratılışın varlığı, yine her şeyin varlığı gibi ancak Allah'ın varlığına bağlıdır. Bize göre Allah'ın varlığı sayesinde o diğer hayatın mümkünlüğü sabit olur. Ahlak delili sayesinde de fiilen varlığı sabit olur. Ahiret hayatının varlığını da üçüncü bölümde izah edileceği üzere, peygamberlerin varlığını ispat eder. Filozof Kant, Peygamberlerin varlığına hiç değinmemiştir. Bizim peygamberlerin varlığına delil gördüğümüz ahiretin varlığını, Allah'ın varlığına delil kabul etmiştir. Ahiretin varlığına gelince, bizle Kant'ın ittifakıyla bizi ahlak deliline ulaştırır. Bundan sonra Kant Allah'ın varlığına intikal eder. Bizim ise bu intikale ihtiyacımız yoktur. Çünkü bize göre Allah'ın varlığının sübutu ahiretin varlığının sübutundan öncedir. Ahiretin varlığı sabit olmadan önce Allah'ın varlığı sabit olmasaydı -daha önce izah ettiğimiz gibi- ahiretin varlığı, Allah'ın varlığını ispat konusunda yeterli olmazdı. Sebebi de şudur. Kant'ın Allah'ın varlığını ispatta delili olan ahiret delili, Allah'ın varlığının ve vücubiyetine (zorunluluğuna) kâfi gelmez. Varlığının vücubiyeti sabit olmayan ise "Allah" olmaz.

Bizim Kant tarafından şunu demeye ihtiyacımız yoktur. Kendisi Allah'ın varlığını ispat için yakînî ilmî bir delil bulamayınca, her ne kadar zaruri yakîn ifade etmekte şüphe edilse de güzel bir delil olduğunda şüphe olmayan o ameli delile sarılmıştır. Ayrıca bu metodu esas almakta mazurdur. Çünkü ancak deney yoluyla ulaşılan ilmî yakîni elde etme, Allah'ın varlığını tahkîk etmek isteyenlerin önünde kapalıdır. Çünkü deneyi bu meseleye tatbik etmek imkânsızdır. Kant tarafından bu sözün söylenmesine ihtiyaç da yoktur yer de yoktur. Çünkü bundan iki yönden büyük bir hata vardır.

Birinci hata: İlmi ispatı, deney ile sabit olan şeylerle sınırlı tutup aklî delil ile sabit olanı ilmî olarak sabit olan delillerden sayılmayan deliller konumuna düşürmek. Bu ise bizim bu kitapta, batıl olduğuna dikkat çekmeye çalıştığımız yaygın anlayıştır. Okuyucu daha önce şunu öğrenmişti. Sıhhat şartlarını toplayan aklî delil deneysel verilerden daha güçlü ve daha kesin bir delildir. Özellikle de Allah'ın varlığı meselesi gibi kesinliği zaruret derecesine ulaşan ulvî meseleler, başka delil değil de yalnız vücubu ve zarureti ifade eden aklî delil ile ispat edilmelidir. Yoksa Allah, varlığı ne kadar sabit olursa olsun, vacibu'l-vücud olmaz. Bundan dolayı Kant'ın delili ile sabit olan varlığın "Allah" olması sabit olmaz. Çünkü bu durumda, vacibu'l-vücud (varlığı zorunlu) değildir. Ancak kendine özgü delil ile din gününün sahibi sabit olur, sonra bu sahibinin varlığının vacip olduğu başka bir delil ile sabit olursa o zaman başka... Ancak Kant, aklî delillere itirazları ile vacibi ispat kapılarını kendi yüzüne kapatmıştır. Yeni varlığı vacip olmadan din gününün sahibinin varlığını ispat -biraz önce zikrettiğimiz üzere- ahlaki faziletlerin mükâfatını ilelebet almaması mümkün olduğu için başka bir delil ile de varlığın vücubiyetini ispatına mâni olur.

İkinci hata: Allah'ın varlığına dair deneysel bir delilin bulunmadığı iddiasıdır. Çünkü gaye illetleri delili bahsinde yaptığımız izahlardan, Allah'ın varlığının deneyi ile sabit olduğunu öğrenmiştin. Hem de bir deneyle, yüz deneyle, yüz bin deneyle değil, bilakis âlemdeki varlıkların sayısı ile takdir edilen kanunlar, sistemler sayısınca deneyle. Âlemde mevcut olan ve tabiat kanunları ile ifade ettikleri ve bunlarla Allah'ın varlığından müstağni olmaya çalıştıkları her şey, Allah'ın varlığını haykıran bir deneydir. Aynı zamanda bunlar, tabiatın değil, Allah'ın kanunları ve sistemleridir. Ancak tabiat ile yaratılış kast edilirse o başka. Çünkü koyanı olmadan kanunların mevcut olması mümkün değildir. Tabiatın; yani fâili olmadan bir fiil olmaktan ibaret olan tabiatın bu kanunları yapan ve koyan olması da mümkün değildir.

Evet, sınırı ve sonu olmayan bu deneyler... Bunlarla mahsüs (duyusal, duyularla kavranan) şeylerde olduğu gibi Allah'ın zâtı görülür demiyoruz. Aksine, söylediğimiz şudur: Bunlarla künhü ve hakikati (nasıl olduğu) bilinmeden Allah'ın varlığının kesinliği ortaya konur. İnsanlardan ve kendini ilme nispet edenlerden çoğu herhangi bir nesnenin görünen deneyi ile Allah'ın varlığına kesin delalet eden deneyi karıştırmaktadırlar. Allah'ın zatına ulaştıran deney imkânsız olunca varlığına hüküm vermeye ulaştıran deneyi de inkâr etmişlerdir.

Bana göre batılı düşünürlerin hatta doğuluların da birçoğunun sapmasına sebep olan bu karışıklık bu kitabımda özel dikkat çekmeye layık bir husustur. İnkâr uçurumuna yuvarlananlar... Allah'ın varlığını ispat eden kesin deliller karşısında uçurumdan kurtulamayanlar... Deneye ve gözleme dayalı modern bilim, Allah'ın varlığını kabul etmez diyenler... Hatta batılılardan ve doğululardan Vahdet-i vücud bataklığına dalanlar... Bunların hepsi Allah'ın zatına ulaşmaya çalışmış ve konudan sapmışlardır. Sonra onlardan bazısı "bulamadım" demiş ve mülhid (inkârcı) olmuştur. Bazısı "o (Allah) falandır, filandır" demiş haktan uzaklaşmıştır. İslâm da ne güzel söylemiş: *"Her şey üzerinde tefekkür edin. Allah'ın zatını tefekkür etmeyin." "Allah'ın yarattıklarını tefekkür edin, Allah'ın kendisini (nasıl olduğunu) düşünmeyin helak olursunuz." "Yaratılanı düşünün yaratanı düşünmeyin, zira siz onu takdir edemezsiniz"*

İslâm'ın bu metodu -ki biz bu metodu da İslâm'a özgü görmüyoruz, aksine bütün semavî (ilâhî) dinlerin tahrif eli üzerlerinde oynamadan önceki metodudur- hiçbir tarafından batılın yanaşmadığı en sağlam metottur. Allah'ın Peygamberlerine tâbi olanlar genel manası ile müslümanların Allah'a iman konusundaki itikatları, varlıkları vacib olmayan -ki bunlar bütün kâinattır- varlıkların varlığı kendisine dayansın diye, varlığı vacib olan bir zatın varlığını ikrar olmalıdır. O vacibu'l-vücudun göklerin, yerin, her ikisi arasındakilerin, içindekilerin ve bunların bütün parçalarında hâkim olan sistemin yaratıcısı olarak varlığı zorunlu olmasaydı, varlığını itiraf edemezlerdi. Müslüman insan kapsayıcı bir vecih üzere Allah'ı, varlığı zorunlu olan veya her şeyi yaratan ama kim olursa olsun hiçbir şeyin kendisini yaratmadığı yahut mahlûk olmayan halık (yaratılmış olmayan yaratıcı) zât olarak düşünür. Bu da Hz. İbrahim'in ibadet etme istediği ilahı, yıldız, ay ve güneşin şahsında arayıp bulamadıktan sonra söylediği **"Şüphesiz ben yüzümü (zatımı) hanif (şirkten yüz çevirmiş) olarak gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve ben müşriklerden değilim"** sözü gibidir. Yani, artık bunları yaratan kimse, yalnız ona...

Allah, varlığı vacib (zorunlu) olan mevcuttur. Yani, mucide (var edene) muhtaç olan âlemin varlığı için kendisi de bir mucidin icadına (var edenin var etmesine) muhtaç olmaksızın varlığı zaruri (zorunlu) olandır. Allah'ı tarif etmiş olduğumuz ve başka bir kayıt koymadığımız "vacibu'l vücud" kendi kendine kayıtlar. Binaenaleyh birden fazla olması imkânsız olur. Çünkü vacibu'l-vücud, kendisi varlığından bir mucidin icadına muhtaç olmaksızın var edilmeye muhtaç olanların mucidi (var edeni) olsun diye varlığını kabul etmek zorunlu olmuştur.[147] Ortada başkasını icad eden ve icad edilmeye muhtaç olmayan başka bir vacib olsaydı o zaman birinci vacibin varlığı zorunlu olmazdı.

Bu sefer aynı özellik birinci vacib yerine ikinci vacib için söylenirdi. Her iki durum da muhaldir, farz edilenin hilâfını gerektirir. Yani iki vacibden her birinin vacib olmamasını gerektirir.

Vahdaniyet sıfatıyla beraber müslümanın "Allah" tarifi, "varlığı vacib olan 'bir' olan mevcuttur" şeklinde olurdu. Varlığı vacib olan, her kemalin madeni (kaynağı) olunca -bizim kendisinden bildiğimize göre, âlemin (evrenin) ve âlemdeki sistemin, muhtaç olan âlemde misli (benzeri, dengi) olmayan mucide (var edeni) ihtiyacı olduğu için varlığı zorunlu olan manasında-[148] o 'bir' vacibu'l-vücud mevcudun, ilim kudret gibi sair kemal sıfatlarıyla muttasıf, her türlü noksanlıktan münezzeh olması gerekir. Binaenaleyh tarife bu iki kaydı da ekle. Bununla beraber bu (yani Allah'ın tarifi) o iki kayda ve vahdaniyet kaydına rağmen genel bir anlayışı ifade eder. Öyle ki bu, kemal sıfatlarına sahip, noksanlıklardan münezzeh 'bir' vacibu'l-vücudun, inkârcıların Allah'ı denk tuttuğu tabiata intibakı (tatbiki) mümkün olsaydı o zaman müslüman insanın taptığı ilahı o tabiat olurdu.

147. Çünkü mucid başka bir mucide muhtaç olsaydı, şöyle ki; vacibu'l-vücud değil de var etmiş olduğu evren (kâinat) gibi mümkinü'l-vücud olsaydı mümkün milletlerde teselsül lazım gelirdi. Ki bunu daha önce çürütmüştük. Veya vacibe dayanıp orada silsile kopacaktı. Ki ispatı istenen dava da budur.

148. Biz, Allah'ın varlığının vücubunu (zorunluluğunu) yokluğunun imkânsızlığını, âlemin mucide muhtaç olmayan bir mucide olan ihtiyacının zorunlu olmasından istinbat ediyoruz. Yani vacibi ispatta bilinen, illete muhtaç olan mümkin illetlerin teselsülünün batıl olduğu üzerine bina edilen "inni" (hadiseden prensibe, neticeden sebebe eserden eser sahibine... ulaştıran. ç.n.) delillerden vacibu'l-vücudun "limmi" (ayni delilin zıddıdır. Yani sebepten sonuca, müessirden esere, hadiseden kanuna... ç.n.) sebeplerine gelince biz bunu, Allah'ın hakikatini (zatının mahiyetini) bilmediğimiz için bilmiyoruz. Bizler Allah'ın varlığının zorunluluğunu, bazı felsefecilerin ve muhakkik kelamcıların dediği gibi "varlığı zatının aynıdır" şeklinde izah edenlerden değiliz. Kelamcıların cumhurunun dediği gibi "zatı, varlığının illetidir" diyenlerden de değiliz. Çünkü ilkini, bu kitabın ikinci bölümünde Vahdet-i vücud mezhebini iptal ederken iptal etme üzerinde durduk. İkincisini de ilk mezhebin taraftarları tenkit etmişlerdir. Her ne kadar onların tenkitleri bu ikinci görüşü bizim tercih ettiğimiz görüşe dayandırmak mümkün ise de. Bütün bunların izahı ikinci bölümde, yerinde inşallah gelecektir.

Şimdi İslâm'a ve İslâm âlimlerine bak da "ilah" inancı konusunda nasıl en güzel, en sıhhatli ve de itirazlardan en fazla uzak olan yolları tutmuş olduklarını gör. Çünkü onlar Allah'ın zâtını tahdit etmemişler (belirlemeye dalmamışlar) bilakis "bir" olan, ferdinde hazır kendisine uyup ondan başkasına uymayan "külli bir mefhum" ile tarif etmişlerdir. O da "vacibu'l-vücud" ifadesiyle özetlenir. Çünkü daha önce "vacibu'l-vücud, vahdaniyyet dâhil bütün kemal sıfatlarına sahip olandır" demiştik. Örneğin Allah'ın müşahede ettiğimiz düzenli, sistemli âlemin mucidi (var edeni) olsun diye kendisi de bir mucide muhtaç olmaksızın varlığına muhtaç olduğu manasında varlığının zorunlu olması, âlemin varlığında olan ihtiyacını hakkıyla ifa etmek için yerde ve gökte zerre-i miskal bir şeyin kendisine gizli olmadığı "âlim" olması gerektiğini ihtiva eder. Bundan sonra, İslâm âlimlerine bak, o kemal sıfatlarını tafsil ederken nasıl da ihtiyatlı davranıyorlar gör. Örnek olarak ilim sıfatıyla yetinip "akıl" yahut "fetanet" yahut "zekilik" sıfatlarına girmiyorlar. Binaenaleyh Allah hakkında "akıllı, fâtin, fâkih, tabib, arif" gibi sıfatlar kullanmazlar. Çünkü bu sıfatların hepsinde noksanlığı andıran manalar vardır. İzahı ilerde gelecektir.

VAHDÂNİYYET

ALLAH'IN VAHDÂNİYYETİNİN DELİLİ

Biraz önce Allah'ın vahdâniyyet delilinin varlığının vacib olmasından çıkarmanın mümkün olduğunu görmüştün. Bu istinbat, Allah'ın lütuflarındandır, fetihlerindendir. Daha önce âlimlerden bu delili konuşan oldu mu bilmiyorum. Temânu' delili olarak bilinen ve Allah Teâlâ'nın **"Yerde, gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de fesada uğrar, yok olup giderdi"**[149] buyruğundan alınan meşhur delile gelince biz de burada izah edeceğiz, kitabımızın da bu delilden hâli kalmasına razı değiliz. Buna bağlı olarak deriz ki:

Eğer iki ilah bulunsaydı onlardan her biri diğerinin istediğinden başka bir şey isteyebilirdi. Hal böyle olunca ikisi arasında ihtilaf ve çekişmenin çıkması imkân dâhilindedir. Çünkü ulûhiyyet, müstakil iradeye sahip olmamakla uyuşmaz. "İki ilah olsaydı ihtilaf ederlerdi" de demiyoruz ki "her ikisi için nasıl ki ittifak zaruri değilse ihtilaf da zaruri değildir" şeklinde bir itiraza maruz kalalım. Hayır, böyle demiyoruz. Bilakis izahımızı, ihtilaflarının mümkün olması üzerine bina ediyoruz. İşte bu nokta, yani sözü, izahı, delilin başından sonuna kadar imkân üzerine kurmak, bu delilde çok dikkat çekilmesi gereken noktadır. Eğer ihtilaf etmeleri imkân dâhilinde ise o zaman birinin veya her ikisinin iradesini gerçekleştirmekten aciz olduğu imkân ve ihtimali lazım gelir.[150]

---

149. *Enbiya*, 22

150. İlahın, istediğini gerçekleştirmekten aciz olması ihtimali muhaldir (imkânsızdır), hiçbir noksanlık şaibesiyle uyuşmayan ulûhiyete aykırıdır. Aciz olma ihtimali gerçekten ve vakıada aciz olmakla aynıdır. Allah'ın vahdaniyeti delilini varsayılan iki ilahtan birinin iki ilahın "gerçekten" ihtilafı üzerine binaedilen acizliğinin lüzumu üzerine bina etmeye ihtiyaç yoktur. Gerçekten... Şeyh MuhammedAbduh'un iddia ettiğivelazım olmayanılazımgörüp delilinin başarısızkaldığı... Buhususudaha önce Üstad Muhammed Subeyh'in kitabından naklini yaptığımız, Ezher ulemasına meydan okuması konusunda anlatmıştık. (bkz.c.1, s.130) Çünkü iki ilah arasında ihtilafın olması zorunlu değildir. İhtilaflarının imkân dâhilinde olmasına gelince, bu durum zorunludur. Çünkü her ikisi müstakil ilahlardır. Bu konuda aciz olma imkânı, ulûhiyete aykırı olma hususunda kâfidir. Şeyh ise iki ilah arasındaki ihtilafın "gerçekten" olduğunu yahut ihtilaf imkânının muhali icap ettirmede yetersiz kalacağını zannetmiştir. Delili, ihtilafın gerçekten olması üzerine bina etmek ile ihtilafın imkân dâhilinde olması üzerine bina etmek arasındaki fark, kelâm ilminin inceliklerindendir. Bu yüce ilmin güzelliklerine vakıf olmayanlar bunun farkına varamazlar. Bizim bu delili yani Kur'ân'dan alınan ve Temanü' delili olarak adlandırılan Vahdâniyyet delilini iki ilah arasında ihtilafın gerçekten olmasına değil de ihtilafın mümkün olmasına bina etmekle yaptığımız o delili mantık ilmine uyumlu Kelâm ilmi üslubuna dökmekten ibarettir. Nitekim Üstad Ahmed Emin Bey şöyle demiştir: "Tevhid ilmi âlimleri, bunu (kelâm ilmini) mantık ilmine çevirmişlerdir." Bu sözüyle bu ilmin pek üstün kıymetini düşürmeyi istemiştir. Ezher âlimlerine vahdaniyet delilini izah konusunda meydan okuyan Şeyh Muhammed Abduh'un kendisi de mantık ve kelâmi üsluptan uzaklaşmış, bu sefer meydan okuduğu âlimleri eleştirdiği şeye kendisi düşmüştür. Benim bu bahsim de o âlimlere hediyem

Bu durumda biri veya her ikisi ilah olamazlar. Bu ise farz edilenin hilafınadır. Farz edilenin hilafı ise, muhaldir, tenakuza da yol açar. İki ilah bulunsaydı şayet, muhalin mümkin olması lazım gelirdi. O da ilah olarak farz edilenin ilah olmaması anlamı taşı. Muhalin imkânı (mümkin olması) ise yine muhaldir.

Kitabın ilk bölümünün son konusu Allah'ın vahdâniyyeti olsun. Yüce Mevla'dan da niyaz ederiz ki ilk hayatımızdaki -dünya hayatını kastediyorum- son sözümüz kelime-i tevhîd olsun!

olsun da kendilerine meydan okuyandan intikamlarını alsınlar.

İKİNCİ BÖLÜM:

ÂLEMİN (EVREN, KÂİNAT) ALLAH'A KARŞI KONUMU

Bunda iki fasıl vardır:

BİRİNCİ FASIL:
"VAHDET-İ VÜCUD" MESELESİ

Bu bölümü, âlem ile Allah'ın bir olduğunu söyleyen çoğu tasavvufçunun akîdesi olan "Vahdet-i vücud" meselesini incelemek için koydum. Bundan dolayı bu bölüme "âlemin Allah karşısındaki konumu" başlığını attım. Bu o kadar garip o kadar akıldan uzak bir akîde ki bunu, uyduranlarına uyarak benimseyenlerin çoğunun onu gerçek mahiyetinden farklı bir şekilde açıkladıklarını görürsün. Bu inancı da reddedenlerin şunu deme hakları doğmaktadır: Akıl ve bedâhetinin özellikle de muvahhîd müslümanın aklının reddettiği bu düşünceyi, bu inancı, insanın benimsemesi nasıl mümkün olabilir? Ayrıca bu yanlış düşünceyi ilk ortaya koyanlar da nasıl ortaya çıktı?

Daha sonra kelâm kitaplarında "Allah'ın hakikati varlığıdır" anlayışını benimseyenlerle beraber "Allah'ın varlığı, zâtının kendisidir" anlayışını benimseyen felsefecilerin mezhepleri üzerinde düşündüm. Bu felsefî anlayış ile o tasavvufî akîde arasında izahını yapacağım derin bir münasebet olduğunu fark ettim. Bu izahla, bu garip tasavvufî düşüncenin kaynağını ortaya koydum hatta bu bölümün başlığını "Allah'ın varlığının, Allah'a karşı konumu" diye koymayı aklımdan geçirdim. Ki bölümün ana konusunda kaynak olan mezheple meşguliyetim, kaynaklanan mezhepten daha az olmayan, bilakis daha fazla olan her iki mezhebi kapsamış olsun. Şu var ki, işin başında gözümü diktiğim Vahdet-i vücud meselesini ele almak da Allah'ın varlığı konusundaki felsefî anlayışı incelemek de benim zihnimde o meseleden doğmuş olunca kaynak ve kaynaklanan gerçekleşme sıralaması itibari ile aksine olması-

na rağmen... Şunu kastediyorum felsefî akım kaynaklanan değil, kaynağın kendisidir... Evet, durum böyle olunca bölümün başlığının "Allah'ın varlığının Allah'a karşı konumu" değil "Âlemin varlığının Allah'a karşı konumu" olmasını tercih ettim.

Benim nezdimde Allah'ın varlığı konusundaki felsefî anlayışın öneminin ortaya çıkması Vahdet-i vücud konusunu araştırmanın önemine borçluydu. Bundan dolayı da ikinci bölümün ikinci bahsini ilk bahis, birinci bahsi de ona tâbi kıldım. Her ne kadar o bölüm, Allah'ın varlığını ispat olan birinci bölüm ve konusuyla daha irtibatlı, bu irtibatı daha kuvvetli olsa da. Çünkü Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra Allah'ın varlığının Allah'a karşı konumunu incelemekten daha münasip bir şey yoktur.

Bu kitapta Vahdet-i vücud meselesini incelemeye gelince... Bunun sebebi, "Allah" ile alakalı batıdan gelen yeni fikrî sapıklıklarla mücadelede büyük çaba harcadıktan sonra insanların çoğunun İslâm'da usulu'd-din âlimlerinden daha üstün bir mertebeye sahip olduklarını gördükleri kimseler vasıtasıyla bazı müslümanların inancına girmiş doğulu eski bir dalalete karşı susmam yakışır bir tavır olmazdı. Bundan dolayı bu meseleyi bu kitabın konuları arasına eklemeyi uygun gördüm. Daha önce de hakikatini bilmeyen kimselerin sürüklendikleri bu yol üzerindeki örtüyü kaldıracak bir kitap telif etme sözü vermiştim. Bu ekin o sözün îfâsı olarak sayılmasını ümit ediyorum. Tevfîk Allah'tandır.

Garip durumlardan biri de Allah'ın varlığı ve Allah'tan başka âlem diye tâbir edilen şeylerin varlığı meselesinde insanların akılları ve âlimlerin arasında sayılan kimselerin birbirinden farklı dört görüş üzere ayrılmalarıdır.

1- Allah'ın varlığı zorunlu, âlemi varlığı zorunlu olmayan olmak üzere her ikisinin varlığını kabul edenler.

2- Her ikisinin varlığını nefyedenler.

3- Âlemin varlığını kabul edip Allah'ın varlığını inkâr edenler.

4- Allah'ın varlığını kabul edip âlemin varlığını nefyedenler. İşte bu son görüş Vahdeti vücud mezhebidir. Bu mezhep mensupları "Allah'ın hakikati varlığıdır (vücududur), âlemin varlığı ise Allah'ın varlığıdır. Allah'ın varlığı dışında bir varlığı yoktur. Her ikisi (Allah ve âlem) tek bir varlıktır" dedikleri için "vücudiyye" ve "ittihadiye" diye de isimlendirilmişlerdir.

Bu mezhebin batıl olduğunu ortaya koymadan önce iki hakikati izah edip açıklaması üzerinde duracağız. Çünkü bu iki hakikati, kapalı oldukları için insanların

çoğu anlamamışlardır. Şöyle ki "bu mezhebin iptali (batıl olduğunu ispat), onu anlamaktan kolaydır" desek mübalağa etmiş olmayız.[151] İşin başında bundan anlaşılan bu mezhep taraftarları Allah'tan başka her şeyi inkâr ediyorlar hatta onlar "lâ ilâhe illallah" sözünü avamın tevhîdi sayıyorlar. Havâsın tevhîdi ise onlara göre "la mevcuda illallah (Allah'tan başka varlık yoktur)" şeklindedir. Şimdi bu mezhebi benimseyenlerin Allah'tan başkasının varlığını nasıl inkâr ettiklerine bakalım.

Onları âlemin varlığını inkâr etmeye ulaştıran yol "Allah, varlığın kendisidir" sözleridir. İşte mezheplerin temeli budur. Bundan dolayı "vücudiyye" olarak isimlendirilirler. Onlara göre varlık (vücud), hakikati bilinmeyen Allah'ın hakikatidir. Sadruddîn Şîrâzî "*el-Hikmet'ül-Mütealiye fi'l-Esfar el-Akliye*" kitabında şöyle demiştir: "Fasıl: Muhakkak vacibu'l-vücud, eşyanın tamamı ve mevcudatın (varlıkların) hepsidir. İşlerin hepsi de ona döner. Bunlar, Allah'ın kendilerine katından ilim ve hikmet ihsan ettiği kimseler dışında idraki (kavraması) zor olan ilâhî sırlardandır. Ancak burhan (kesin delil), hakikati basit olanın (yani bileşik olmayanın) her yönden bir olduğuna kaimdir. Dolayısıyla o, varlığın hepsidir, bütünüdür. Nitekim onun hepsi, bütünü, varlığın kendisidir." (s.564)[152] Binaenaleyh Allah, her mevcutta bulunan varlıktır. Her mevcut da kendi varlığı ile değil, Allah'ın varlığı ile vardır. Çünkü onun herhangi bir varlığı yoktur. Bilakis Allah, mevcudun aynıdır (kendisidir). Buna göre mevcud -bilinen şekliyle- "var olmak" ile nitelenen manasında değildir. Çünkü Allah'ın kendisi olan "varlık" onun, yani mevcudun, sıfatı da varlığı da değildir. Bilakis mevcudun (varın) manası varlığın mahzarı (aynası), yani Allah'ın ortaya çıktığı (göründüğü) yerdir. Mevcudât diye tâbir ettiğimiz harici nesneler Allah'ın

151. Bundan dolayı okuyucu benim Vahdet-i vücud mezhebine yakın felsefî mezhebi iptal etmekle bu mezhebin kendisini iptal etmekten daha derin bir şekilde meşgul olduğumu görecektir. Bu kitabımı okuyanlar, özellikle derinlemesine inceleyenler nezdinde bu bölümün kitaptaki en beğenilen bölüm olacağından eminim. Aynı şekilde bu bölümün en çok dikkat çeken bölüm olmasını ümit ediyor ve de böyle olacağından eminim.

152. Sayfa numarası yaklaşıktır çünkü basılı olan nüsha sayfa numarası koymayı ihmal etmiş. Risale dergisi 633 nolu sayıda Sadreddîn Şîrâzî ve kitabının İslâm felsefesindeki önemi hakkında bir makâle kaleme alan Cevad Ali "dört seferin" kitap (sifr kelimesinden geldiğini zannetmiş olmalı. ç.n.) manasında olduğunu zannetmiştir. Bu "dört seferi" dört seyahat ile açıklayan müsteşrik Luciano'nun da yanlış yaptığını belirtmiştir. Ancak asıl yanlışı yapan müsteşrik değil üstattır. Buna kitabın adının devamı işaret etmektedir. "*el-Hikmet'ül-Mütealiye fi'l-Esfar el-Akliye*" buradaki seyahatten maksat bedenle seyahat değil akıl ile seyahattir. Muhtemelen üstat (Cevad Ali) bu müellifle ilgili sürekli yazmasına rağmen müellifin kitabını, hatta adını bile okumamıştır. Bu zor mesele, dünyada benzeri olmayan bir meseledir. Hakkında konuşanların çoğu konunun maksadını anlamadan konuşmuşlardır. En azından kaynağını bilmeden... İlk olarak vahdet-i vücudu kabul edenlerin maksadının "vahdetü'l mevcud (bütün varlıkların bir) olduğunu anlamamışlar. Sonra "vahdetü'l mevcud" tan maksatlarının da ne olduğunu anlamamışlardır. Özellikle vahdetü'l mevcudu vahdet-i vücud diye ifade etmelerinin sebebinin ne olduğunu? Bunların hepsi inşallah ciddi okuyucu tarafından bu bölümde yazdıklarımıza daldıktan sonra keşfedilecektir.

görüntüsü olması itibariyle hariçte kendi varlığı olması manasında bir varlığı yoktur. Bundan dolayı "Allah'ın ilminde sabit olan ayan (nesneler) varlığın kokusunu almadı, almamaya da devam ediyor" demişlerdir. "Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu" hadisi hakkında şöyle dediler: Hazreti Ali *(radıyallâhu anhu)* bu hadisi duyunca[153] şöyle demiştir "şimdi de olduğu hali üzeredir." Hadis, "Allah âlemi yaratmadan önce vardı. Kendisi ile beraber herhangi bir varlık yoktu" manasını kastediyor. Ancak hadise yapılan yorum bu durumun, âlemin yaratmasından sonra da devam ettiğini kastetmektedir. Çünkü âlemin kendisi ile var olduğu mevcud, onun varlığı değildir. Çünkü onun herhangi bir varlığı yoktur. Bilakis varlık olan Allah, onda zuhur etmiştir. Ancak hadis, geçmişte olan bir şeyden bahsediyor. Acaba Ali *(radıyallâhu anhu)*'nun sözü hadisi eleştirip tenkit mi ediyor? Âlemi yaratmadan önce olanla sonra olan arasında bir fark yok mu?

Eğer âlemin bir varlığı yoksa aksine âlem Allah'ın varlığını gösteren Allah da onda (âlemde) ortaya çıkan ise... Hatta onların âlemi aynaya Allah'ı da o aynada beliren sûrete benzetmeleri maksatlarını tastamam ifade etmektedir... Çünkü aynanın bir varlığı vardır, âlemin ise hiçbir varlığı hatta varlığının kokusu bile yoktur... Eğer onlara göre durum böyleyse bizim gördüğümüz ve "âlem" adını verdiğimiz şeyin bizim tarafımızdan "Allah" ismini almaya daha hak sahibi olması gerekir. Âlemin varlığını inkârın manası ise mevcudatın hepsinin Allah'tan ibaret olmasıdır. Ondan başkasının varlığı yoktur ki âlemin varlığı olsun. Bundan dolayı bu mezhep vahdet-i vücud olarak isimlendirilmiştir. Zira mezhepte mevcudatın nefyi (inkârı, yok sayılması) yoktur. Bilakis birleştirilmesi ve hepsinin bir mevcut sayılması vardır. O mevcut da Allah'tır. Bu mezhep Allah'ın âlemle bir olduğunu (birleştiğini) söylemeye yol açar. Onların buna "ittihad (birleşme) ancak iki varlık arasında düşünülür. Allah olan varlık ile âlem olan adem (yokluk) arasında değil" -nitekim "Vahdet-i vücud" kitabının müellifi büyük Türk yazar Ferit Bey böyle anlatmış ve Maddiyun Mezhebinin İzmihlali müellifinin, Abdülgani en-Nablusi'nin şerh ettiği, Muhammed Fazlullah el-Hindi'nin *"et-Tuhfe el-Mürsele"* den bu şekilde nakledilmiştir- şeklindeki cevaplarına gelince, bunun hiçbir değeri yoktur. Bilakis "ittihad" -ki bundan kastınız hariçteki ittihattır- iki varlığa aykırıdır. Bundan dolayı onların "ittihad (birleşme) ancak iki varlık arasında düşünülür" sözleri doğru değildir.

Bazen ayna ile alakalı teşbihi ters çevirip şöyle dedikleri de olur: "Allah ayna gibidir. Âlem de aynada görülen sûrettir. Nitekim Abdülgani en-Nablusi *"er-Red el-Metin ala Muntakıs el-Arif billah Muhyiddin"* kitabında ayna teşbihinin iki şeklini

153. Türk yazar Ferit Bey'in Vahdet-i vücud risalesinde geçtiği şekliyle. "Esfar" de ise Cüneyd bunu duyunca şeklindedir.

de zikr etmiştir. Onların "Şeyhi Ekber"leri (büyük hocaları) Fusus kitabında "*Fassu Hikmeti'n-nefsiyetin fi-kelimetin Şisiyyetin*"[154] başlığı altında şöyle demiştir: "Şimdi o, nefsini görmekte senin aynandır. Sen de isimlerini ve isimlerinin ahkâmının ortaya çıkışını görmesinde, onun aynasısın. (Hakta müşahede edilen sûret ki oda sensin)[155] onun aynısından (kendisinden) başka bir şey değildir. Böyle olunca durum karışık ve mübhem olmuştur. Binaenaleyh kimimiz ilminde (yani onu bilmekte) cahil olup "idraki, idrakten (kavramayı kavramaktan) aciz kalmak, idraktir (kavramadır)" dedi.[156] Bizden bilenler ise bu söz benzeri bir söz söylememişlerdir. Aksi suretteki teşbih âlemin varlığını yok sayan varlığı sadece Allah'a veren mezheplerine daha uygundur. Nitekim ayna vardır ancak aynadaki sûretler görüntüden ibarettir ve yoktur.

Her halükârda bu mezhebe göre Allah ile âlem ancak birinin mevcut (var), diğerinin madum (yok) olması iddiası ile ayırt edilir. Sanki bizim müşahede ettiğimiz bu âlem Allah'ın kendisidir, âlemin ise muhayyilemiz dışında bir varlığı yoktur. Hatta kendi varlığımızı hissettiğimiz bizler; bu varlık bizim varlığımız değil Allah'ın varlığıdır. Çünkü bizim de âlemin dâhilinde olduğumuz için bir varlığımız yoktur. Hatta taşlar, ağaçlar da böyledir. Durum böyleyse Allah'ın veli kulları (evliyaullah) ariflere nispet edilen mezhep ile Allah'ın âlemin (evrenin) toplamı olduğunu söyleyen, batıda bu mezhebi tenkit edenler hakkında: "bu incelikli ve usturuplu bir şekilde Allah'ın varlığını inkâr etmektir" dedikleri batılı mezhep (düşünce) Panteizm arasında ne fark vardır. Vahdet-i vücud mezhebi de Allah'ın âlemin yerine koyup sonra âlemin varlığını sanki bir müşahed (görülen) âlemin ötesinde başka bir şey yokmuş

154. Kelime-i Şisiyye'de Mündemiç Hikmeti Nefsiyye. Buradaki "nefs" kelimesinin sonundaki "se" peltektir ve "üflemek" manasına gelir. Şit *(aleyhisselam)*'a ait kelâmda bulunan nefsi (ruhi, ruhun üflendiği) hikmetler manasındadır. *(Mütercim)*

155. Parantez arası Bâli şerhinde yer almaktadır.

156. Bu söz Sıddık-i Ekber'e (Hazreti Ebu Bekir) nispet edilir. Şeyh-i Ekber (Muhyiddin Arabi) bunun cahili olmaktan çok daha küçüktür, hakirdir. Daha sonra Şeyh Muhyiddin bilip aciz kalmayan hakkında şöyle demiştir: "Bu, Allah'ı bilmenin âlâsıdır. Bu ilim ancak hatemül-enbiyâ ve hatemül-evliyâ için hâsıldır (söz konusudur). Fusus'unun şârihi şöyle demiştir: "Görünen o ki hatemü'l-evliyâdan kasıt kendisidir, (yani Fusus'un sahibidir). Kim de hatemül-evliyâdan kasıt, âhir zamanda gökten inecek olan İsa *(aleyhisselam)*'dır derse karıştırmış olur. Ben de diyorum ki: Şeyh Ebu Bekir'i bilmiyor ki, Allah'ı nasıl bilsin! İki zat arasındaki fark ne büyüktür. Ben otuz küsur yıl önce telif ettiğim kitapta "ebedilik" meselesinde Şeyh'in Fütuhatı Mekkiye'de "Kur'ân kâfirlerin ateşte ebedi kalacaklarını belirtse de azapta ebedi kalacaklarını belirtmemiştir" iddiasını naklettikten sonra şöyle demiştim: "Şeyh Kur'ân'ın nasslarını da bilmiyor. Ardından Allah Teâlâ'nın Mâide sûresindeki **"Onlardan birçoğunun kâfirlere yardaklık ettiğini görürsün, elbette nefislerinin kendileri için takdim ettiği şey ne kötü. Allah, onlara gazap etti ve onlar azap içinde devamlı (ebedi) kalıcıdırlar."** *(Mâide 80)* buyruğu ile Zuhruf Sûresindeki **"Şüphe yok ki mücrimler (kâfirler) cehennem azabında ebedi kalıcıdırlar. Bu azap, onlardan hafifletilmeyecek, onlar da bu azaptan kurtulmaktan ümidi kesmişlerdir."** *(Zuhruf 74-75)* buyruğunu zikretmiştim.

gibi inkâr etmesi konusunda bu mezheple aynıdır. Artık bundan sonra onu, ister "âlem" ister "Allah" diye isimlendir. İstersen de âlem yerine "tabiat" da diyebilirsin. Öyle ki bu mezhep tabiatçıların mezhebi ile de uyuşmaktadır. Evet, onlar Allah ve mahlûkatının arasını ayırt etme sadedinde şunu söylüyorlar: "Her şeyin iki farklı itibarı vardır. Mutlak varlığı ve hususiyeti dolayısıyla o, mutlak varlık olması itibari ile Allah'tır. Kendine mahsus bir isme sahip muayyen (belirli) bir mevcut olması itibariyle de Allah'tan başkadır. Ancak burada ittihad (birlik bir olma) hakikat mugayeret (farklılık, başkalık) ise itibaridir. Nitekim bu mezhebin mensuplarının ve taraftarlarının bizzat kendileri Allah'tan başka herhangi bir şeyin hariçte bir varlığı bulunmadığını açıkça ifade etmişlerdir. Sanki Allah, mevcuttaki varlığın yegâne unsurudur. Bunun dışında onda olan her şeyde ademdir (yoktur). Yani Zeyd'de ve Amr'da Allah'tan başka mevcut yoktur. Onların Allah'tan farklı olmalarını sağlayan Zeyd olma veya Amr olma hususiyetlerine gelince, bunlar birer itibari durumdur. Bu ikisi itibari açılarıyla Allah'tan farklı "mevcut olmaları" olan hakikatleri açılarıyla Allah'tan farklı değildirler. Taşlar da ağaçlar da bunlardan daha basit şeyler de bu şekildedir. Hatta melun şeytan, onların anlayışındaki "Allah, bütünü, hepsi varlığın kendisi olduğu gibi kendisi, varlığın hepsidir" temel kaidelerine binaen Allah'ın kendisidir. Buna göre onunla şeytan arasında hakiki birliğe aykırı olmayan itibari farklılıktan başkası yoktur.[157]

Madem öyle o zaman ikisi arasındaki hamli (nispeti, yüklemi, özneye yükleme) muvataa üzerinden[158] icra etmenin (kullanmanın) özünde bir mâni yoktur. Çünkü mantık ilminde hamlin sahih olması için aranan mevzuun (öznenin) mahmul (yüklem) ile beraber harici varlıkta bir, zihinde farklı olma şartı (bu önermede) mevcuttur. Bu ifadelerin, önermelerin icab ettirdiği neticelerden Allah'a sığınıyor ve mezhebin izahını bitirmeden hemen tenkide başladığımız için okuyucudan özür diliyoruz.

---

157. **Şeyh İbn-i Arabî** şöyle demiştir:
Görünenler biz, mabud bizi izhar eden
Evrenini mazharı-ibret alın- odur evren
Etmem ona ibadet suretinden başka
Beşer örtüsü altında otur ilah olan

Şair Bayezid Halife de şöyle demiştir:
Kendi hüsnünhüblar şeklinde peyda eyledi.
Çeşmi aşktan dönüp anı temaşa eyledi
(Sadeleştirilmesi: İlahi! Kendi güzelliğini güzellerin yüzüne yansıttın da sonra dönüp onu aşığım gözüyle temaşaya koyuldun).

158. Tevatu: Bir lafzın, fertler arasında eşit olarak müşterek genel bir anlam, durum için konulmuş olmasıdır. *(Mütercim)*

[Mezhebin Tenkidi Hakkında]

Her şeyden önce Vahdet-i vücud fikrini ilk ortaya atanlardan başlayarak araştırmak, incelemek gerekir. Acaba, varlık âlemindeki büyük-küçük, yüce-sefil, güzel-çirkin her şeyi ilahlaştırdığı için aklın bedâheten bunu reddettiği ve akıldan tamamen uzak olan bu nazariye (teori, düşünce) bazı akıllara hangi kapıdan yol bulup girdi? Öyle ki, bu düşüncenin taraftarları kendilerinin gerçekten Allah olduklarının hiçbir zaman farkına varmadan bu görüşü dile getirdiler? Nitekim bizler asla böyle bir hisse kapılmıyoruz. Bu büyük, batıl hayal neyin nesidir? Mısır'da son dönemlerde kalemlerinden başka bir şeye sahip olmayan veya en çok sahip oldukları şey kalemleri olan, bu dönemdeki âlim denilenler de bunlardan farklı olmayan araştırmacılar... Bu araştırmacılar arasında bu nazariyeyi benimseyen yahut tenkid edip garip görenlerden, meseleyi red veya ispat sadedinde incelerken kaynağına (çıkış noktasına) bu kapıdan giren olmamıştır. Hâlbuki meseleye buradan girmek olması gereken ve konunun özüne bir giriştir. Şunu söylemek basitlik, hatta alay etmektir. Allah'a, âlemde, varlığını ve varlığın kendisinde müstakil olduğunu ispat etmek için mekân tayin etmeme, bazı akıllara onu malum mevcudat arasında aramayı getirdi. Daha sonra bir mevcudu başka bir mevcuda tercih etmekten kaçınmak için onu (âlemin) hepsi arasında dağıttılar. Bu nazariyeye tasavvuf yoluyla ulaşmak bu anlatılanlardan daha az garip değildir. Bizim bu kitap ise inşâAllah Hıristiyanlığı teslis inancı nasıl meşgul ettiyse -öyle ki Fusus ve Fütuhat-ı Mekkiyye kitaplarının sahibi Şeyh Muhyiddin b. Arabi şöyle demiştir: "Hıristiyanlar ancak ulûhiyet (ilahlığı) Mesih ve annesinde sınırlı tuttukları için hata etmişlerdir"... İslâm tasavvufunun vücudi tevhîd yahut havâsın tevhîdi adıyla meşgul eden bu yola giriş anahtarını bulma ayrıcalığına sahiptir.

Bil ki -aziz okuyucu- ben tasavvufilere düşman değilim. Allah'ın veli kulları olduğunu, bu velilerin kerametlerini de inkâr etmiyorum. Şunu da itiraf ediyorum: âlimlerin ilmi, insanları ıslah ve nefisleri tehzib, terbiye konusunda hatta âlimleri bir yerde yeterli olmaz. Bundan dolayı müslümanları âlimlerin şerîatın hükümlerinden aldıkları ilim mucibince amele eğitmek, terbiye etmek konusundaki eksikliği tamamlamak için tasavvufi tarikatlara ihtiyaç vardır. Yoksa dinen ana ve ferî konularında Ehl-i sünnet mezhepleriyle ve âlimlerin ilmi ile çatışmak değildir. Ayrıca ben, Allah'ın şerefli kullarına, öldükten sonra hiçbir hürmet göstermeyen Vehhabilerden de değilim. Kimseden üstünlüğümü iddia etmiyorum kimseye de faziletinden dolayı hasedim yoktur. Bütün bunlarla beraber insanlara göre veli olan herhangi birinin konumu için Rabbimin yüce makamını kurban etmem. Allah'ın zatı hakkında aklın ve İslâm şerîatının kabul etmeyeceği şeyler söyleme ayrıcalığı olduğunu da kabul

etmem. Allah'ın kelâmını, Rasûlü'nün sözlerini istediği gibi ve daha çok ikisiyle oynamaya benzer şekilde tefsir etme yahut siyakının zıddına açıklama ayrıcalığı olduğunu da... Örneğin, Allah'ın **"Hiçbir şey onun misli gibi olmaz"**[159] buyruğundan daha sonra izahı geleceği üzere Allah'a misli yahut misil üstü birinin varlığını çıkarmak gibi.

Vahdet-i vücudu benimseyenler nezdinde sahih mükâşefe yahut mazur oldukları gaybûbet (kendinden geçme, cezbe hâli) hâlinde ortaya çıktığını zannedenler hata etmişlerdir. Aksine bu, onların ve taraftarlarımızın kitaplarında geniş geniş anlatılan aklî ve naklî delilleri olan davaya sahip bir felsefedir. Bu felsefe, kelâm ilminde bulunan ve üzerinde önemle durulan başka bir felsefeden doğmuştur. Her ne kadar iki -kaynak olan ve ondan doğan- felsefede batıl, inceleyenlerin gözünde bu kitap telif edilinceye kadar kaynağının batıl olduğu kapalı; hatta batıl olduğu açık olan vahdet-i vücud felsefesinin o kaynaktan doğduğu kapalı kalsa da...[160]

Sâlikin (tasavvuf yolunu tutan) şühûdundan vahdet-i vücudun nasıl meydana geldiğini ve bu şühûdunda nelerin kendisine keşfi bulunduğuna bakalım? Diyecek olursak: Âlem nazarından kaybolur ve geriye celal ve ikram sahibi Rabbinin yüzü kalır... Şunu kastediyorum: Kendisi Allah'ı görüyor da âlemi görmüyorsa bu vahdet-i vücud değildir. Bilakis bu, âlemi değil de Allah'ı görmektir. Ki bu da vahdet-i şühûd olarak ifade edilir. Vahdet-i vücudu benimseyenler bundan razı olmazlar ve tasavvuf mertebeleri içinde nakıs bir mertebe sayarlar. Bundan dolayı âlemin, Allah'ın aynı (kendisi) olduğunu yahut en azından göründüğü yeri olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar kitaplarında açıkça söyledikleri gibi ne âlemin varlığını ne de mahsûsâtı (maddi varlıkları) inkâr ediyorlar. Bilakis onlar, âlemin varlığının, kendi varlığı olmasını inkâr ediyorlar. Varlığının, Allah'ın varlığı olduğunu iddia ediyorlar. Bu izaha göre âlemin şühûd hâlinde de sâlike görünür kalması icap etmiştir. Ancak onun için, biz ârif olmayanların âlem zannettiği bu görünenin (şey, varlık), Allah olduğu ortaya çıkar. Ancak bu ortaya çıkışın, şühûdlarının bir neticesi olmaktan ziyade ilmi bir mesele diye değerlendirip benimsedikleri ve delil getirdikleri felsefenin neticesi olmaya daha uygundur. Çünkü âlemin Allah ile ittihadı (bir olması) müşahedenin taalluk ettiği şeylerden değildir. İki şeyi tek bir şey olarak müşâhede etmek mümkün değildir. O felsefe üzerine bina edilmiş mezheplerine bakıldığında mesele oldukça basittir. Her mevcut, Allah'ın zuhur etme mahalli ve onun müşâhe-

159. Şura 11

160. O iki felsefi nazariyenin özeti şöyle: Bu felsefelerin sahipleri uzun uzun tefekkürden sonra Allah'ın hakikatinin "varlık" olduğunu iddia etmişlerdir. İşte vücudi tasavvufçuları Allah hakkında delilerin dahi söyleyemeyeceği sözleri söyleten bu iddiadır.

denin aynasıdır. Çünkü mevcutta ilk zuhur eden ve görülen (müşâhede edilen) onun varlığıdır. Onlara ve felsefî bakış açılarına göre varlık, Allah'ın kendisidir. Bu görüşü, benimseyenlerin, yani Allah, varlığın kendisidir diyenlerin hepsi; her mevcutta, bunu söyleyen kişinin mükâşefeye ve süluk ehlinden olmasına ihtiyaç kalmadan Allah'ı müşahede etmektedir.

Âlimlerin çoğunu, vahdet-i vücud mezhebine İmam Gazzâlî'nin *Mişkatü'l-Envar*'da söylediği şu söz cezbetmiştir: "Arifler mecaz zemininden hakikatin zirvesine terakki ettiler (yükseldiler). Açık bir şekilde varlık (âleminde) Allah'tan başkasının bulunmadığını gördüler." Muhakkik âlim Devvani *Akâidi Adûdiyye*'ye şerhinde bu sözü nakletmiştir... (Gazzâlî'nin) bu mezhep hakkında, parıltısı; basar ve basiretleri (gözü ve aklı) alıp götürecek şekilde övgüyle bahsettiği sözler onları cezbetmiştir. Bundan dolayı kimsenin hatırına bu söze basiretli münekkid gözüyle bakmak gelmemiştir. "Mecaz"la zâhiri ilmi kast etmiştir. Bunu da zemine benzetmiştir veya âlemin varlığını, Allah'ın varlığına nispetle, varlığını âdem (yok) gibi saydığı için mecazi olarak nefyetmiştir. Ona göre arifler, bu mecazi mertebeden hakikatin zirvesine yükselenlerdir. O hakikate âlemin varlığını inkârdır. Çünkü âlemin görülen varlığı, âlemin varlığı değildir. Bilakis Allah'ın varlığıdır. Bu sözde vahdet-i vücudun kendisidir. Nitekim Celal ed-Devvani'nin şerhine kıymetli yorumlarda bulunan Gelenbevi de buna dikkat çekmiştir.

Saf (toy, mübtedi) olan hakikatin zirvesine yükselen ârif-i billâhın nazarında emin gayb olup (kaybolup) Allah'ın zuhur ettiğini zanneder. Hâlbuki kendisinden başlayıp yükselmeye başladıkları *Mişkat* sahibinin zemin (en alt mertebe) saydığı mecaz işte budur. Hatta yükselenlerin varlıkta Allah dışında bir şeyin olmadığı şeklindeki bakışlarından maksat, vücudiyye tasavvufçuları nezdinde "ittihad" anlayışını kabul etmektir. Onlar, ittihadı kabul etmediklerini söyleseler dahi, âlemin Allah'ın aynı (kendisi) olduğunu iddialarındaki mübalağaya (pekiştirmeye) binaen inkâr etmektedirler. Birkaç sayfa önce onlardan aktardığımız şu sözleri de bu kabilindendir: "İttihad, iki varlık arasında tasavvur edilir. Yoksa Allah ile âlem olan adem (yok) arasında değil. Dolayısıyla onlar ittihad lafzını, ayniyeti ifade noktasında yeterli görmezler. Bu ayniyeti de nice defalar tekrar etmişlerdir.[161] İşte âriflerin hakikat zirvesine terakkîleri budur. Onlara göre varlıkta Allah'tan başka bir şeyin olmaması-

161. Hatta *Fusus* adlı eserde bu fahiş garip nağmeden başkası yoktur. Hatta Gazzâlî'ye nispet edilen (bu sözün İmam Gazzâlî'ye nispeti sabit değildir. O sebeple Şeyhü'l-İslâm da kesin bir ifade kullanmamaktadır. ç.n) "Leyse fil-imkân ebadaa mimma kan: Var olandan daha üstünün olması mümkün değildir" şeklinde meşhur olan ve Allah'ın fâil-i muhtar olmamasını gerektirdiği için reddiyesini vereceğimiz meşhur kelime hakkında *Fusus*'ta Eyyub bölümünde şöyle demiştir: "Böyle olmasının sebebi âlemin, rahmân suretinde olmasıdır."

nın sebebinin, Allah ile varlığı bir saymak olduğunu görmüştün... Göreceksin de... Binaenaleyh nerede varlık varsa Allah oradadır. Allah'tan başkasının varlığını inkârlarının manası Allah'ı tazim değildir. Bilakis varlığı tazim ve ilahlaştırma, Allah'ın hakikati olduğunu kesin belirleme, vurgulamadır. Allah'ın hakikati (mahiyeti), onların iddiasına göre varlıktan ibaret ise varlığın Allah'ta münhasır olmasında bir gariplik olmaz. Dilersen de şunu diyebilirsin: Allah, varlığın kapsadığı her şeyi kapsar, her mevcudun varlığı da onun (Allah'ın) kendisidir. Bundan dolayı varlıkta ondan başkası kalmaz.

Yine "avamın tevhîdi lâ ilâhe illallah, havasının tevhîd-i ise la mevcud illallah" sözlerinden muratları budur. Kastettikleri, Allah mevcudatın hepsidir ve ondan başka mevcut yoktur. Onların "havâsın tevhîdi" şeklinde yücelttikleri tevhîdleri, mevcûdâtı, bütününü hepsini tek mevcut yaparak Allah ile tevhîd (birleştirme)dir.[162] Bu tevhîd ise, Allah'ı sair mevcudâttan kesin bir şekilde ayırt eden, mevcudât içinde ulûhiyyeti (ilah olmayı) Allah'a hasreden, onların da avamın tevhîdi saydıkları şerîatının emrettiği tevhîd ile hiçbir alakası yoktur. Gazzâlî'nin de *Mişkat*'ında[163] bu büyük günahta onlara ortak olduğunu görürsün. Nitekim onların vahdet-i vücudu esas alan batıl mezheplerini pahalı bir değerle, sanki mecaz zemininden hakikatin zirvesine yükselen âriflerin mezhebiymiş gibi pazarlama çabalarına da ortak olmuştur. İşte bu fasid anlayıştan şerîat, tarikat ve hakikat mertebeleri arasında farklılık olduğu düşüncesi doğmuştur. Ona göre de şerîat en alt mertebesi, hakikat ise en üst mertebesi olmaktadır. Aynen "Lâ ilahe illallah" avamın tevhîdidir sözleri gibi... Ağızlarından çıkan kelime ne büyük bir kelimedir. Onlar yalandan başka bir şey söylememişlerdir. Allah Teâlâ da kullarının en hayırlısını ve havâsının hâsına şöyle demiştir: **"Bil ki vaka şu ki Allah'tan başka ilah yoktur."**[164] Yine şöyle buyurmuştur: **"Allah, şüphesiz ondan başka ilah olmadığına adaleti ayakta tutmak namına şahitlik etmiştir melekler ve ilim sahipleri de."**[165] Rasûlü *(sallallâhu aleyhi ve sellem)* de şöyle buyurmuştur: *"Zikrin en faziletlisi lâ ilahe illallah, duanın en faziletlisi de elhamdülillahtır."* Yine şöyle buyurmuştur: *"Ben ve benden önceki Peygamberlerin söylediği en faziletli söz 'La ilahe illallah' tır."* Durum böyle ise Allah, melekler, peygamberler, onların sonuncusu ve ilim sahipleri bunların hepsi, Gazzâlî'nin âriflerinin havâstan olmasına karşın âvamdan mıdır?

---

162. *Şerhü'l-Mevakif*'ten yapacağım nakilde görüleceği gibi...

163. "Maddiyun Mezhebinin İzmihlali müellifinin vücudiye tasavvufçularının mezhebini onun sözleriyle teyit için istidlal etmek üzere naklettiğine göre...

164. *Muhammed* 19

165. *Âl-i İmran* 18

Sonra, Allah'tan başka mevcut yoktur diyen mezheplerinin vahdet-i vücud diye isimlendirilmesinde -hâlbuki Gazzâlî'nin geçmiş sözünden zahir ve mâkul olan anlam bunun vahdeti- mevcud diye isimlendirilmesidir- basiret sahipleri için bir ibret ve incelik vardır. Gazzâlî'nin, bu sözüyle, bu isimle bilinen mezhebe işaret ettiğinde şüphe yoktur. Nitekim Gelenbevi de bu isimle nitelemiştir. Peki, neden vahdeti mevcud yerine vahdet-i vücud olarak isimlendirdiler?

Cevabı şu: Vahdet-i vücudu Gazzâlî'nin belirttiği gibi mecaz değil de hakikatin zirvesi olacak şekilde hakikat manasında kullanıp benimsemek, âlemdeki mevcudatın farklılığı, sayılı olmaları ve farklılıklarının pek zahir olmasına nazaran akıl ve hissin (duyguların) bedâhetine (kesin kabullerine) aykırıdır. Daha önce de dedik ki: Onlar mahsûsâtı inkâr etmiyorlar. Varlığa gelince, bunun bütün mevcudat içinde (arasında) bir olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı bunu kabul ettiler ve mevcudatın birliğini vesile alarak mevcudun birliğine vardılar. Onlar "lâ mevcud illallah" diyecek olurlarsa bundan maksat, mevcut olan da bulunan varlık Allah'tır. O da birdir ve yegâne mevcut odur. Çünkü mevcudat içinde "Allah" olan varlığı dışında, mevcut herhangi bir şey yoktur. Sanki her mevcut, varlık olan bir mevcuttan -o da bir tanedir- bir de madum (yok)dan -o da âlemdeki şeylerin farklılığıyla farklıdır- meydana gelmektedir. Onda bulunan ve bir olan varlık sayesinde o şeyler, mevcut ve bir mevcut olur. "Varlık, Allah'ın kendisidir ve o yegâne mevcuttur" şeklindeki görüşlerine gelince gelen satırlarda izahı olacaktır. Daha önce de dediğimiz gibi "âlemin herhangi bir köşesinde, yerinde varlığını ispat etmek ve varlığı ona müstakil kılmak için Allah'a mekân tayin etmeme bazı akıllara onu (Allah'ı) malum mevcudat arasında aramayı getirdi. Bir mevcudu başka bir mevcuda tercihten kaçınmak için onun hepsi arasında dağıttılar (paylaştırdılar).

Hataların başı -daha önce dikkat çektiğimiz gibi- varlığı Allah'ın hakikati yapmalarıdır. Bunda yaratan ile yaratılan arasındaki farkı bitiren büyük fesatlıklar olmasa dahi, bundaki hakikati (mahiyeti) bilinemeyen Allah'a hakikat tayin etme, bununla beraber nehyolunmuş olduğumuz Allah'ın zâtı üzerinde düşünme olması (fesad olarak) yeterlidir.

Bu mukaddimedeki girişten sonra deriz ki: Vahdet-i vücud akîdesinin kaynağının -kanaatimize göre- felsefî bir düşünce olduğunu felsefecilerin, kendileriyle kelamcılar arasında ihtilaflı olan ve kelâm ilminde bilinen Allah'ın varlığı meselesindeki mezheplerinden doğduğunu öğrenmiştir. Felsefecilerin mezheplerinin temel esası, Allah'ın zâtının, Allah'ın tenzih edilmesi vacip olan muhtaç olmanın sembolü olan terkip (cüzlerden mürekkep) şaibelerinden herhangi bir şaibeden münezzeh

gerçek, basit (bileşik olmayan) olduğudur. Çünkü mürekkep olan cüzlerine muhtaçtır ve cüz ise külden başkadır. Bilinmektedir ki, Allah dışındaki her mevcut için bir mahiyet tasavvur edilir ve bu mahiyetle o (kendisi) olur. Yani bununla başkasından ayrılır. Ayrıca zâtına ve mahiyetine ek olan varlığı da tasavvur edilir ve zihinde ondan ayrılır. Her ne kadar mahiyet ve varlığın toplamı hariçte tek bir şey olsa da... Ancak tamamen basit, her türlü terkib şeklinden münezzeh olan Allah'ın zihinde dahi olsa zatına ek (farklı) bir varlığının olmaması icap eder. Buna bağlı olarak varlık olmadan zât yahut zât olmadan varlık olması gerekir. Başka bir ifadeyle ya varlıktan mücerret bir mahiyet ya da mahiyetten mücerret bir varlıktır. Allah'ın varlıktan mücerret bir mahiyet veya mahiyetten mücerret bir varlık olmasının nasıl mümkün olduğuna gelince; bizler şu an bu konuda onlarla münakaşa sadedinde de değiliz. Felsefecilerden ve tasavvufçulardan vücudiyye (varlıkçı) olanlar her iki taifenin taraftarlarının anlattığına ikinci şıkkı tercih etmişlerdir. Vahdet-i vücud meselesi de buradan doğmuştur.

Bana mahsus olarak anladığıma göre, inceleme esnasında öğreneceğin üzere felsefecilerin ilk şıkkı tercih etmeleri gerekir. O da Allah, varlıktan mücerret bir zattır. Böyle olursa vücud felsefe hurafesi kökünden yıkılır ve vahdet-i vücud düşüncesi havada asılı kalır.

Bununla beraber ben de incelemem süresince ikinci şıkka yani Allah'ın mahiyetten mücerret bir varlıktır şıkkına tutunan vücudilerin fikirlerine ayak uyduracağım. Onların kuruntu ve hayal üzerine kurulu bir yolda yürüdüklerini bilmeme ve böyle inanmama rağmen attıkları her adımla onların peşinde olacağım. Bu sözümün manası şu: Ben onlara yapacağım ilk hamlede temellerini yıkmakla yetinmeyeceğim. Bununla yetinseydim onlarla sözüm uzamazdı. Ancak bunun gibi bir meselenin; yani Allah'ın hakikatinin varlık olduğu meselesi -ki bu mesele felsefi merhalesinde hikmet (felsefe) ve kelâm kitaplarında önemli bir bölümü meşgul etmiş, tasavvufî merhalesinde de âlemleri ve âlemlerin Rabbine içine almış... Böyle bir meselenin bir nefesle (üfürüşle) söndürülmesini uygun görmedim. Bundan dolayı esası hakkındaki izahı münasip konusuna erteliyorum. Burada şunu demekle yetiniyorum: Allah'ın varlığı zatının aynıdır diyenlere -ki onların bu sözleri zikredilen iki şıkkı anlamanın yol ayrımıdır- aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu söylemişlerdir. Bu konum kelâm ilminde bilinen bir konudur. Buna göre Allah'ın ilmi, zâtının aynıdır, kudreti de zâtının aynıdır, iradesi de zâtının aynıdır. İlk sözlerinin -o da Allah'ın varlığı zatının aynıdır- muktezası, Allah'ın hakikatinin varlık olması olsaydı bu durumda ikinci sözlerinin -muktezası "Allah'ın hakikatinin ilim, kudret, irade olması" olurdu. Buna bağlı olarak da tasavvufçulardan, her âlemde bulunan

her ilmin, her kâdir olan da bulunan her kudretin, her müridde (irade eden kişi) bulunan her iradenin Allah olduğunu söyleyen bir tarife çıkardı. Asla birleşik olmayan, tamamen basit olan Allah'ın hep birlikte ilim, kudret, irade ve varlık olması gerekirdi. Bu da vücudî felsefecilerinin taraftarlarının "Allah, her şeyden mücerred, mahza varlıktır" sözleriyle çakışırdı (tezad olurdu).

Sonra da diyoruz ki: Usulu'd-dîn ilmini etraflıca kuşatanlar nezdinde malum olduğu üzere "mevcud"un varlığında üç mezhep vardır: Eş'ârilerin İmamı Şeyh Ebu'l-Hasan ve bazı mensuplarının mezhebi mevcudun varlığı vacib ve mümkin de zâtının aynıdır. Felsefecilerin mezhebi: Mevcudun varlığı, vacib de zâtının aynı mümkin de zâta ek (zaid) bir sıfattır.

Kelamcıların cumhurunun mezhebi: mevcudun varlığı vacib ve mümkin de zata ek bir vasıftır. Ancak zata ek olan bu vasıf, vacib de zattan ayrılmaya kabil değilken mümkin ayrılmaya kabildir. Kelâm âlimlerinin bu bahiste vahdet-i vücudu savunan tasavvuf mezhebi hakkında bu mezhebin hak etmiş olduğu red veya kabulü verecek mahiyette hiç konuşmadıklarını görürsün. Allame Teftazâni gibi nadiren ele alanlar olmuştur. *Şerhu'l-Makasıd*'da reddiye vermiş reddiyelerinde sert bir üslup izlemiştir. Bununla beraber ne kendisi ne de başkası bu garip mezhebin felsefecilerin mezhebi ile münasebetini zikretmemiştir. Kelâm ilminde varlık meselesindeki mezhepleri incelerken vücudî tasavvufçuların mezhebine değinmeyi ihmal edenler muhtemelen pek kâle almadıkları için ihmal etmişlerdir. Çünkü *Mevakif* ve şerhinde yer alan kısa izahtan anlaşıldığı üzere akıl sınırları dışında yer alan bir anlayıştır. Ayrıca bu izah, varlık bahsinde ki mezhepleri inceleme konusu dışında yer almıştır. Bu kelimenin (izahı) naklî ileride gelecektir.

Burada dikkat çekmek istediğim husus, Usulu'd-dîn âlimleri -özellikle vücudiye tasavvufçularının mezhebine reddiyede müteşeddit olanlar- nihayetinde Allah'ın varlığı konusunda, Allah'ın hakikatinin varlık olduğuna varan felsefecilerin mezhebini hoşgörü ve ilgi ile nasıl karşıladıklarını garipsediğimdir. Öyle ki bu mezhebi, neredeyse kelamcıların cumhurunun mezhebine tercih edecek olmuşlardır. Buna karşın vücudî tasavvufçuların mezhebine aldırış etmemişler, ihmal etmişlerdir. Veya reddiyesinde müterreddit olmuşlardır. Hâlbuki vahdet-i vücud mezhebi "varlık" meselesinde felsefecilerin mezhebinden türemiştir. Bu mezhep de o mezhebin en az onun kadar, red ve iptale müstehak aslı ve babasıdır. Bu kitabın -diğer incelemelerimde, münakaşalarında olduğu gibi- inceleme ayrıcalığına sahip vazifem, batıl olduğu açık olan vahdet-i vücud düşüncesinin kelâm ilminde üzerinde durulan felsefecilerin mezhebinden türediğini ispat etmektedir. Böylece bu mezhebin batıl

olduğu açıkça görülsün. Bu da o mezhebe sürüklenen ve ondan doğan mezheplerin de batıl olacağını ifade etsin. Böylece her ikisinin beraberce batıl olduğu ortaya çıksın. Yani kendisinden türeme olan kaynak (asıl) ile ondan türeyen fer' (dal)... Daha sonra da aslının fasid olduğunu, fasid bir temel üzerine bina edildiğini ispat üzerinde duracağım. Böylece onun üzerinde bina edildiği batıl mezhebin fasid (tutarsız, çürük) olduğu daha açık bir şekilde ortaya çıksın. Binaenaleyh mezheplerden her birinin batıl olduğu diğerinin batıl olması ile pekişsin.[166] Benden önce o tasavvufî mezhebin bu felsefî mezhepten türediğini belirten, kelamcıların üzerinde durduğu asıl (kaynak) ile beraber dalın iptali vecibesini ifa eden kimseyi görmedim. Zaten tasavvufî mezhep üzerinde duran da olmamıştır. Dolayısıyla buradaki görevim, iki meselenin konumunu belirtme konusunda, bu iki meseleyi inceleme konusundaki keşiflerle beraber iki önemli keşif ihtiva etmektedir. Bahse yeni bir şekil giydirecek her iki ilim dalında; kelâm ve tasavvufta bir inkılab meydana getirecektir. Tevfîk ve hidayet Allah'tandır.

Felsefecilerden ve onların taraftarlarından sonra meşhur kelâm âlimlerinden çoğunun, büyüsüne kapıldığı, bundan dolayı batıl olmasına rağmen iptali diğerinin iptalinden daha zor bir hal alan... Sonuncusu ile tasavvufçulardan bir tarifenin sapıp onlar hakkında hüsnü zanda bulunanları saptıran... Bu iki mezhebi iptali kapsayan zor görevi ifa ederken okuyuculardan şunu rica ediyorum: İki mezhebi incelerken ve tenkit ederken dikkatli ve bıkmadan beni takip etsin. "Vahdet-i vücud meselesini incelerken vahdet-i vücud görüşü bulunmayan felsefecilerin mezhebini incelemekten bize ne?" deme. Çünkü izah esnasında ikisi arasındaki kuvvetli bağı göreceksin. Dolayısıyla bu düşüncenin iptali, tamamen bunun o mezhepten doğduğuna ve batıl olduğuna ikna olmaya bağlıdır. Buradan da vahdet-i vücud düşüncesinin, akıl sınırlarının ötesinde gördükleri ve onlara itiraz edenlere karşı kalkan edindikleri "keşif (mükâşefe)" üzerine bina edilmediği ortaya çıkar. Yine buradan, onların ashabül-hal (hal sahibi)den çok ashabül-kâl (söz, konuşma sahibi) oldukları ortaya çıkar. Kelamcıları "cedel"den dolayı eleştirdiklerini ancak onların cedel silahını ve aklî ve naklî delillere sarılmayı ellerinden düşürmediklerini görürsün. Sonra

166. Hatta müteahhir muhakkik kelâm âlimlerinden bir grubun arkasından sürüklendiği bu meseledeki felsefecilerin mezhebini... Bu mezheple vahdet-i vücud mezhebi arasında gördüğüm kuvvetli bağdan dolayı; vahdet-i vücud mezhebini iptal etmek için iptal etmek, benim için önemli olmasaydı dahi bağımsız olarak o mezhebi iptal etmek benim için kelâm meselelerinin ana meselelerinden bir mesele olması açısından önemli olurdu. Bu meselede büyük hata yapılmış ve vahdet-i vücud mezhebinde vuku bulan dalalet ve hatanın farkına varıldığı kadar farkına varılmamıştır. Hatta âlimler arasında bu mezhebe yanaşmak ilim ve anlayışta ilericiliğin sembolü görülmüştür. Nitekim vücud mezhebini benimseyenler nezdinde bu mezhebi benimseyenlerin bâtınî ilimde ilerlediklerinin ve tasavvufta üstün mertebeye sahip olduklarının sembolü sayılmıştır.

bu delilleri de layıkıyla kullanamadıklarına ve kullanırken mugâlata (demagoji) yaptıklarına şahid olursun. Nitekim ilk bölümün sonunda (S.7-8) *Fusus* müellifinin, **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[167] buyruğunu tefsir ederken nasıl mugâlata yaptığını görmüştün. Öyle ki nahiv âlimlerinin "Lev: İmtinadan dolayı imtina için konulmuş bir şart edatıdır"[168] izahlarını ayetin manasını tahrif için araç edilmiştir. Nihâî olarak ayetin mantûkuna (lafzi, sözlü ifadesine) aykırı olmasına rağmen hidayet meşîetinin (dilemesinin) imkânsız olmasından dolayı Allah Teâlâ tarafından herkese hidayet verilmesinin imkânsız olduğu görüşüne ulaşmıştır.

Bu mesele yani Allah'ın varlığı meselesi felsefecilerle kelamcılar arasında araştırma ve ihtilaf konusu olmaya devam etmektedir. Vahdet-i vücud düşüncesini benimseyen vücudî tasavvufçulardan bir taife gelip filozofların artık olarak bıraktıklarını çiğneyip içine zehir ve yağ kattılar ve bunu yemeğin hammaddesini ve nerede yapıldığını bilmeyenlere kutsal bir yemekmiş gibi sundular. Onlar da bu yemeği tadar tatmaz akıllarından vazgeçtiler ve yaradan ile yaradılanı birbirinden ayırt edemez oldular. En bedihî, âşikâr meseleleri karıştırmaya başladılar. Garur (aldatıcı) şeytan tarafından "Allah" ile aldatıldılar.[169]

Genel olarak mesele Allah'ın hakikati, malum (bilinen, bilinebilecek) mu malum değil mi meselesidir? Kelâm âlimlerinin yapması gereken meseleyi güçlerinin yettiği yere kadar tetkik edip bu meseleye benim baktığım gözle bakmaktı. O da meseleyi "bu, Allah'ın hakikati (mahiyeti) meselesidir" dediğim şekilde teşhis etmektir. Onlar meseleyi bu şekilde tasavvur etselerdi hak etmiş olduğu tetkik ve takibin gerekliliğini uyanırlar, felsefecilerin bu meseledeki mezheplerine karşı tedbir alırlar ve onlardan bazı faziletli âlimler o mezhebine büyüsüne kapılmazlardı.

Durum böyle olduğu için bu izahtan sonra okuyucu bu mesele hakkında yazdıklarımı okumak için bir ayını harcasa, bu mesele ile en azından ilgilendiğimin bir kısmı kadar ilgilense bu çok sayılmaz. Zira ben bunu yarıyıldan fazla bir zamanda yazdım.[170] Şayet Allah'ın hakikatini araştırma konusunda harcanmış ise bir ay da uzun bir zaman değil. "Allah'ın hakikatini" araştırma konusu yapmaktan yahut keşfetti-

167. *Enam*, 149

168. Lev edatı nahiv ilminde "harfu imtinain limtina" şeklinde izah edilen bir edattır. Şart cümlesinde zikredilen ilk şıkkın gerçekleşmesinden dolayı ikinci şıkkın gerçekleşmediğini ifade eder. *(Mütercim)*

169. Vücudî tasavvufçuların birçok îtikâdî meselede felsefecilerin kuyruklarına takılma tutkuları vardır. Âlemin olması, Allah'ın fâil-i muhtar olmaması gibi konular buna örnektir. İzahı ileride gelecektir.

170. Yazdıklarım o kadar uzun oldu ki müstakil bir kitap olarak çıkmayı hak etti. Bazı dostlarım böyle bir öneride de bulundular. Ancak ben bunu kitabımın içine koymayı tercih ettim ki temelleri birbirini desteklesin. Her bir konunun önemi kitabın toplamının önemine katkı sağlasın.

ğim iddiasında bulunmaktan Allah'a sığınırım. Bilakis ben -inşâAllah- farkında olmasalar da araştırma konusu yapanların, keşif iddiasında bulunanların iddialarını çürüteceğim.

Sanki "vacib" de varlığın mahiyetine ek olduğunu söyleyen kelamcıların cumhuru şöyle de demişlerdir: Bizler Allah'ın hakikatini bilmiyoruz, ancak mevcut olduğunu biliyoruz. Bilinen, zorunlu olarak bilinmeyen değildir. Bundan dolayı tasavvurda (düşüncede) dahi olsa varlığı hakikatinden farklı (başka) olmalıdır. Felsefeciler ise şöyle dediler: Allah'ın hakikati mahza varlıktır. Yani mahiyetten mücerret varlıktır. Şu var ki, felsefeciler ile kelamcılar arasında mutlak varlığın, var olmaları arasında manen müşterek olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Tasavvufçular da dediler ki: Allah'ın hakikati, mutlak varlıktır. Garip olan da felsefecilerin bu mezhebi muhakkik kelamcıların tercih ettiği mezheptir. Bizler bu mezhepleri incelerken Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'âri'nin mezhebini göz ardı ediyoruz. Her ne kadar ilk bakışta mezhebinin kelamcılardan çok felsefecilerin mezhebine yakın olduğu görünse de durum böyle değildir. Bilakis kendisinin benimsediği "her şeyin varlığı zatının aynıdır" görüşünü zihni varlığı (bir şeyin zihinde var olması) kabul etmeyenlerden olmasına binaen benimsemiştir. Ona göre hâriçte bir şeyin kendisi ile varlığı arasında bir ayrım, bir farklılık yoktur. Kendisi ancak varlık, harici hüviyet ile aynıdır demektedir. Yoksa zihnî ve hârici olması açısından mahiyetinin aynıdır, dememektedir. Zihnî varlığın, varlığını kabul etseydi kelamcıların cumhuru gibi o da varlığın (mahiyete) zaid olduğunu söylerdi. Konumuz da onun mezhebi ile başkalarının mezhebini karşılaştırmak bizi pek ilgilendirmemektedir. Bütün bunlardan dolayı, biz ihtimamımızı kelamcılar ile felsefeciler arasında bulunan ihtilafa göstereceğiz. Binaenaleyh ilk olarak deriz ki:

Felsefecilerin Allah'ın hakikatinin mahiyetten mücerred "varlıktan" ibaret olduğu şeklindeki mezhepleri, tasavvur edilemeyecek derecede gariptir. Biz bu mücerret varlığı sorup "bu hangi şeyin varlığıdır" desek, cevabı: Herhangi bir şeyin varlığı değildir. Bu ancak izafe edildiği şeyden mücerred bir varlık olacaktır. Şüphe yok ki "varlık" konusundaki tartışma, "yok"un zıtı, yani (bu mezhebin taraftarlarından büyük bir zat olan Allame Teftazâni'nin *Şerhu'l-Mekasıd* (s.70)'de Asitane (İstanbul) baskısında dediği gibi "el-kevn fil-ayan" daki "var olma" şeklinde malum manası itibari iledir. Bunun böyle olduğunu "Allah, vacibu'l vücud olandır." sözümüzde kastedilen şeyin bu manadaki varlık olmasını da teyit etmektedir. Ki iki fırka arasındaki tartışma bu ifadenin "vacibu'l vücud" tefsiri sırasında çıkmıştır. Buna göre öyleyse o, olan olmadan olmak, mevcut (var) olmadan varlık demektir. Yani o, mefhûmiyet (bir mana ifade etme) noktasında o dereceye kadar müstakil değildir. Bu ise

bana göre en bariz muhallerdendir. Çünkü felsefecilerinin kendilerinin belirtmiş olduğu gibi -mevcudattan olmayan- İkinci Makûller,[171] özellikle hususi varlık, yani mahiyetten mücerred varlık, ancak kendisine izah edildiği ve bu varlığın sahibi olan "ilk Makûl"den sonra tasavvur edilebilir. Dolayısıyla bu varlık, hususi bir varlık olmasına rağmen Allah'ın varlığı değildir. Yoksa ona muzaf olurdu. Bilakis bu, Allah'ın kendisi olan bir varlıktır. Bu da aynen "olan (kâin)" olmadan "olmak (kevn)" "mevcut (var)" olmadan "varlık (vücud)" gibi imkânsızdır. Allah'ın "olan" olmadan "olmak"lığının onun varlığını nefyetmekten başka bir manası yoktur. Şayet "olan" olmadan bir "olmak" bulunursa işte o -felsefecilere göre- Allah'tır. Nitekim İbn-i Rüşd de -ki o da onların kuyruklarındandır- *"el-Keşif an Menahic el-Edille"* (s.52)'de mahiyeti olmayanın zatı da olmayacağını itiraf etmiştir. Gazzâlî'de *Tehafütü'l-Felasife* (s.48)'de şöyle demiştir: Mahiyet olmadan varlık makbul değildir. Bizler nasıl ki mürsel bir ademi (yokluğu), ancak yokluğu takdir edilen bir varlığa izafet olmadan akıl edemiyorsak mürsel bir varlığı da ancak muayyen (belirli) bir hakikate izafe etmeden akledemeyeceğiz. Özellikle bir zat olarak belirlilik kazanırsa... Durum böyle olunca hakikati bulunmadığı halde mana itibari ile başkasından ayırt edilen bir (şey) nasıl belirlilik kazanır? Çünkü mahiyetin nefyi, hakikatinin nefyidir. Mevcudun hakikati nefyedilecek olursa vücud (varlık) akledilemez. Sanki "varlık olmayan varlık" demiş gibi olmaktadırlar... Bu ise tenakuzdur(çelişkidir).

Evet, Allah'ın hakikati, vahdet-i vücudu benimseyen vücudî tasavvufçuların benimsediği gibi mutlak varlıktan ibaret olsaydı o hakikatin kısmî tasavvur imkânı olurdu. Çünkü o zaman Allah, "olan" olmadan "olmak" olmazdı. Daha doğru ifadeyle "olan"ın yokluğu şartıyla "olmak" "mevcud"un yokluğu şartıyla "var" olmazdı. Ancak mutlak varlık anlayışı, mahiyetten mücerred varlık mezhebinin Allah'ın herhangi bir şey olmamasını gerektirdiği gibi -çünkü her "şey" mahiyetlerden bir mahiyettir- Allah'ın her "mevcud" da "var(lık)" olmasını gerektirirdi. Vücudî tasavvufçuların ve felsefecilerin oluşturduğu iki tarifenin mezheplerine göre Allah Teâlâ, hiçbir şey olmamak ile her şey olmak arasında gidip gelmektedir. Birincisine göre Allah, herhangi bir mevcut olur. Çünkü mevcud "olan"dır, yani sahibi olmaksızın "olmak" değil "olmak"ın sahibidir. İkincisine göre (Allah) her mevcut olur. Biz buna da batıl olduğu açık olan ikinci mezhepten önce, batıl olduğu büyük âlimlerimize dahi gizli kalan ilk mezhebi tartışma sadedindeyiz.

171. Makulat -ı saniye: Külli (tümel) ve zihni (soyut) mefhumlara denir. Bu makulatın hariçte karşılıkları yoktur. Makulatı ula ise bunun zıddıdır. Yani taş, ağaç gibi hariçte varlığı olan mefhumlardır. ç.n

FESEFECİLER İLE KELÂMCILARARASINDAKİ İHTİLAFIN KAYNAĞI

Felsefeciler ile kelamcılar arasındaki ihtilafın kaynağına ve felsefecileri o garip mezhebe iten sebebe gelince, iki hususdur: **Birincisi:** Allah Teâlâ'nın tamamen basit (bileşik, mürekkep olmayan) olması konusunda gösterdikleri aşırı titizlik, dikkat. Zira terkip (mürekkep) olmanın ayrılmaz özelliği "ihtiyaç" yani "muhtaç olmak"tan kaçınmak istemiştir. Çünkü mürekkep olan, parçalarına muhtaçtır. Hatta bu sebepten dolayı Allah'ın sıfatları olmasını nefyetmişlerdir. Bu kelâm ilminde felsefeciler ile kelamcılar arasında ihtilaf mahalli olan malum bir bahistir. Muhtemelen onlar, Allah mahiyetten mücerret varlık olmasaydı ve mahiyetlerden bir mahiyeti bulunsaydı o zaman mutlaka var olması gereken "varlık"la beraber mahiyet ve varlıktan mürekkep olması gerekirdi. Buna bağlı olarak mahiyeti gerçekleştirmesinde varlığına, varlığı da sıfatın mevsufuna muhtaç olması gibi mahiyete muhtaç olurdu. "Muhtaç olmak" da Allah için imkânsızdır. Bundan dolayı madem varlık olmadan mahiyet olması caiz değil o zaman mahiyet olmadan varlık olmaması tercih edilmiştir.

Cevabı: Mahiyet ve varlık, hariçte tek bir şeydir. Birbirinden ayrılmazlar. Dolayısıyla aralarında terkip tasavvur edilemez. Birinin diğerine muhtaçlığı da söz konusu değildir. Durumun zihinde de böyle olması gerekir ki hariç de olan temsili (örneklemesi), doğru bir temsil olsun. Zihinde bu ikisini birbirinden ayırt etmenin, tasavvurlarda bir kısıtlama olmamasına binaen imkân dâhilinde olmasına gelince bunda bir mahzur yoktur. Çünkü bu ayırt etmenin mümkün olmasına nazarla Allah, basit olan mahiyetinden ibaret olur. Mahiyetin, tasavvurunda, basit bir mahiyet olması açısından varlığa, varlık olması açısından mahiyete muhtaç değildir. Şayet -zihinde-mahiyeti varlığına yahut varlığı mahiyetine muhtaç olsaydı ikisini zihinde birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Bu ise varsayılandan farklıdır. Şunu diyebilirsin: Eğer "şey" varlığı ile beraber mürekkep olsaydı o zaman "basit" olan varlığın bulunmaması icap ederdi.

Sonra Allah'ın kendisi ile o (kendi) olduğu ve onunla başkasından imtiyaz edeceği bir mahiyetinin olması zorunludur. Yine onun bir varlığının olması da zorunludur. Yani "vacib"i ispat delillerinin gerektirdiği gibi ayan arasında kevni (olmayı, oluşu)... Dolayısıyla Allah'ın, onu mahiyeti olmayan bir varlık yaparak mahiyeti yerine varlığı ile yetinmeye çalışmak Allah'ın kendisinden müstağni olma çabasıdır. Bu da Allah'ın -daha önce dediğimiz gibi- "olan" olmadan "olmak" yapar. Her mevcudun, kendisini başkasından ayırt eden bir mahiyetinin olması kaçınılmazdır. Aynen varlığının olmasının kaçınılmaz olması gibi. Şu da var ki Allah'ı, mahiyeti olmadan bir varlık yapar ve "kendine özgü varlığı" ile yani "mahiyetten mücerret bir

varlık olmakla ayırt edilir" dersen o "özgü varlık" onun mahiyeti olur. Dolayısıyla yine de onu mahiyetten yani kendisi ile o (kendi) olduğu şeyden tecrit edemezsin. Sonra mücerred kendine özgü varlıktan ibaret olan bu mahiyetin başka bir varlığının olması gerekir. Şöyle ki: mahiyetin yerini tutacak ve bununla mahiyete ihtiyacı olmayacak bir mahiyet var mıdır? Nitekim daha sonra mücerret varlık (mevcut) mevcudattan (varlıklardan) olur mu konusunu münâkaşa masasına yatıracağız. Neticede iş, kelamcıların söylediği mahsus bir mahiyet ve ona ek (zaid) 'varlık'ın varlığına dönecektir. Zaten felsefe mezhebinin taraftarları "ayanda mutlak kevn (olmak)" veya ondan bir pay olması manasında varlığın (mahiyetin) zaid olduğunda bir tartışma olduğunu ikrar etmişlerdir. Allâme Teftazâni *Şerhu'l-Makasıd* (s.72)'de bunu açıkça belirtmiştir. Eğer öyleyse kelamcıların mezhebine muhalefet nerede kaldı? İki mezhep arasında bir fark da yoktur. Sadece kelamcılar Allah'ın mahiyetini tayin etmekten kaçınırken felsefeciler mahiyeti tayin edip onun varlık olduğunu belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak, felsefecilerin mezhebine göre Allah'ın, mahiyetten mücerret mahsus varlığı olan mahiyeti ile "ayanda kevn" manasında zaid bir varlığı olmuş oldu. Nihâî noktada iş iki mezhep arasındaki ihtilafın gerçek şekli, daha önce dediğimiz gibi varlık Allah'ın zatına ait midir yoksa değil midir şeklinde değil de Allah'a bir hakikat tayin edip tayin etmeme konusundadır. Çünkü iki fırkanın varlığın, "ayanda olmak" şeklinde malum olan manası ile zaid olduğunda ittifak üzere oldukları ortaya çıkmış bulunmaktadır. Felsefecilere göre Allah'ın zatının aynı ve mahiyeti olan varlığa, ayanda kevn (oluş) manasında olmayan varlığa gelince bu Kelamcılar nezdinde bilinen ve kabul edilen bir şey değildir ki, felsefecilerle "zaid midir yoksa zaid değil midir" konusunda tartışma konusu olsun. Fâdıl Gelenbevi'nin *Akâidi Adudiyye*'ye haşiyelerinde -ki kendisi felsefe mezhebinin taraftarlarındandır- "Allah'ın, ayanda kevn (olmak, oluş) manasındaki varlıkta bir payı yoktur" şeklindeki sözüne gelince gerçekten şaşılacak bir ifadedir. Çünkü bunun, Allah'ın hariç diğer varlığının olmamasından başka bir manası olmaz. Yüce Allah bundan münezzehtir. Evet, felsefecilerin mezhebindeki varlığın ziyadesi ile kelamcıların mezhebindeki varlığın ziyadesi arasında -ilerde geleceği üzere- fark vardır. Ancak bu farkın felsefeciler ve onların taraftarları lehine bir katkısı yoktur.

İkincisi: felsefecileri bu mezhebi benimsemelerine iten ikinci sebep, Allah'ın vacibu'l vücud olmasıdır. Allah Teâlâ'nın bu ayırt edici sıfatı bu kitabı mütalaa etmeden önce Müslümanlar nezdinde bilinen bir husus değildi. Bu kitabımızı mütalaa ettikten sonra gayet açık bir şekilde vacibu'l vücud (varlığı zorunlu) olma, Allah Teâlâ'nın kendi dışındaki mevcudattan ayrıldığı yegâne sıfatı (özelliği) olduğu orta-

ya çıkmış ve tekit kazanmıştır. Öyle ki Allah'ın varlığını ispat, bizim âlimlerimize göre, vacibu'l vücud olan bir mevcudu ispat etmekten ibarettir. Vacip olan (yani vacibu'l vücud olan) kimse o vacibu'l-vücud -artık kim olursa olsun- Allah'tır. Varlığı vacib olmayan ise "Allah" olamaz. Bundan dolayı filozof Kant'ın delili olan "ahlak delili" Allah'ın varlığı konusunda bizi ikna eden bir delil olmamıştır. Sonra Allah'ın varlığı, akıllarımız nezdinde âlemin varlığından çıkarılmış kesin delil ile zorunlu olarak sabit (ispat olsa da) ve bu manada vacip (zorunlu) olsa da... -ancak bu kitabın geçen bölümlerinde tafsilatlı olarak geçtiği üzere- Allah'ın varlığına ve varlığının zorunlu olduğuna dair kaim olan bu delil tabii olarak aynı anda onun (Allah'ın) varlığının ve varlığının zorunlu olmasının illeti değildir. Bilakis bu durum, varlığından ve varlığının zorunlu olmasından hatta âlemin var olmasından sonra gelen bu iki sıfata dair kesin bilgimizin illetidir. Müşahede ettiğimiz varlığın mümkin âlemin mucide (var edene) olan ihtiyacı, bizi varlığı mucide muhtaç olmayan böylece vacibu'l vücud olan bir "var" ikrar etmeye zorlamaktadır. O var da Allah'tır. Bununla beraber Allah, âlemin bu ihtiyacını karşılamak için var ve bundan dolayı varlığı zorunlu değildir. Hal böyle olunca o zaman işin aslında varlığının ve varlığının zorunlu olmasının illeti nedir? Daha açık ifadeyle vacibu'l vücud olması için Allah'ın ne olması gerekir? İşte bu inceliğin izahında ihtilaf ettiler. Binaenaleyh kelamcılar şöyle dediler: "Allah'ın varlığının zorunlu olmasının yolu, zatının, varlığını icap ettirmiş olmasıdır. Felsefecilerin taraftarları buradan zatının, varlığının illeti olmasını anlamışlar ve buna "bu imkânsızlığa yol açar" şeklinde itiraz etmişlerdir. Şöyle ki bu izah, zatının varlığından önce bulunmasını icap ettirir. Çünkü "varlığı ifade eden şey, icad (var etme) mertebesinin varlık mertebesinden sonra olur" prensibine binaen varlık o şeyden önce gelmelidir. Kendi içinde var olmayan "şey" den icad (var etme) tasavvur edilemez. İster başkasını icad (var etme) ister kendini icad etme olsun.

Hak şu ki, ortada ne illiyet ne de zattan kendi varlığını ifade etmesi vardır. Fadıl Gelenbevi kelamcıların mezhebini tenkid ederken bunda ısrar etse de Allah'ın zatı nasıl ki tahlil edilmiyorsa varlığı da ta'lil edilemez. Allah'ın varlığı da âlemin varlığı için mümkün illetlerin teselsülünü zorunlu olarak kesmek namına ikrar edilmiştir. Dolayısıyla varlığının illetini aramak, araştırmak bariz bir hulfi kıyastır. Varlığını zorunlu olarak ikrardan kastın, varlığını ve varlığının zorunlu (zaruri, vacib) olduğunu ikrar olduğunda şüphe yoktur. Vacibin ispatı delili ile sabit olan da budur. Durum böyle olunca vacibliği (zorunluluğu) delil ile sabit olanın, illetinin varlığı nasıl aranır, araştırılır? Her ne kadar biz "Allah'ın hakikatini (mahiyetini) bilmediğimiz için limmi üslup yolundan nasıl bir vacibu'l vücud olduğunu bilmesek de zaten biz, "âle-

min hüdusu" konusunda, daim mevcut olan ve varlığından önce adem bulunmayan "kadîm"in -vacibin buna muhtaç olması bir tarafa- var edici illete muhtaç olmasını teslim etmediğimizi izah edeceğiz.

İstersen şöyle de diyebilirsin: Ortada zatın, varlığına illiyeti yoktur. Bilakis varlığı iktiza (gerektirmesi) etmesi vardır. İktiza edenin ise, icad edici illet olması lazım değildir. Görmez misin ki, mahiyetler lazımî sıfatlarını icap ettirirler. Ancak onların fâili (yapanı) değildirler. Aynen "dört" sayısının "çift" olmayı icad ettirmesi gibi. Nitekim Fadıl Siyalkuti, *Şerhu'l-Mevakif*'e yaptığı haşiyelerinde bu şekilde tahkik etmiştir. Bu konuda hariçte bir mevcut vardır. O da "var olmak"la muttasıf (nitelenmiş) olan zattır. Onların dile getirdikleri varlığın zaid olması görüşü, hariç değil zihinde var olan bir şeydir. Nitekim var olmak ile muttasıf olmak hakiki değil, intizâi (zihni) bir sıfattır.

Felsefeciler de dediler ki: Allah'ın varlığının zorunlu olmasının yolu, varlığın Allah'ın hakikati (mahiyeti) olmasıdır. Varlığın zorunlu olmasını bu yoldan daha ziyade garanti eden başka bir yol yoktur. Bundan dolayı onun için varlık, zorunlu olur ve ondan (var olmaktan) ayrılması, bir şeyin kendi kendinden ayrılmasının imkânsız olması gibi imkânsız olur... Bu yolun keşfi, müteahhir muhakkik kelamcılardan çoğunu büyülemiştir. Buna bağlı olarak şöyle demişlerdir: Ayrılmanın imkânsızlığı, zatın varlığının illiyetin yok olduğu gibi zatın varlığının ayniyeti (kendisi) olmaya da yoldur. İkincisi daha tekitlidir. Çünkü bir şeyin kendinden ayrılması malulün illetinden ayrılmasından daha imkânsızdır. Binaenaleyh Kelamcıların mezhebine göre ayrılmayı tasavvur mümkindir. Tasavvur edilen hal ise imkânsızdır. Felsefecilerin mezhebine göre ise tasavvur da tasavvur edilen de her ikisi imkânsızdır.

Mesele burada bitmedi. Bilakis felsefecilerin mezhebinden birtakım problemler doğdu. Allah'ın yardımı ve tevfîki ile bu problemleri bu meselenin hakikatine muttali olmak isteyenlerin bu kitaptan başkasında bulamayacağı şekilde tahlil etmek istiyoruz. Daha önce felsefecilerin bu anlayışları ile amaçlarının ne olduğuna, nereye varmak istediklerine dikkat çekmiştik. Şimdi de bu mezhep üzerine terettüp edecek mahzurları daha sonra da bu mezhep taraftarlarının bu mahzurlardan kurtulma çabalarını, bu çabalar da bulunan zaaflık, saçmalık yönlerini anlatacağız. Bütün bunları önce mücmel (genel) olarak daha sonra da tafsilatlı olarak yapacağım. Benim açımdan bir bıkkınlık olmaz. Okuyucunun da bırakmayacağına dair zannımdaki temel dayanağım Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in şu buyruğudur: *"İki açgözlü (obur) asla doymazlar. Dünyayı isteyen ve ilim talep eden."*

Ben ilmî, dînî bir bahis üzerinde düşünmekten bıkmam. Hele hele ilâhî hele hele etrafı kaygan zeminlerle çevrilmiş ve benim kayanları uyarma gibi bir vecibem varsa. İlimle meşgul olduğum hücremde meclis arkadaşım yataktaki eşim olacak derecede bunun üzerinde düşünmekten bıkmam.

Meselenin incelemesindeki zorluğa gelince... Ki biz henüz vahdet-i vücud mezhebine bu anlayışın sahipleri ve taraftarları ile münakaşaya henüz girmedik... Bilakis biz şu an Allah'ın varlığı, zatının aynıdır diyen felsefî mezhebi, muhakkik kelamcılardan bir grubun tercih ettiği ve benim nezdimde vahdet-i vücud mezhebine yol açan mezhebi inceleme sadedindeyiz.

Evet, bu meselenin incelemesindeki zorluğa gelince, bu meselede bazı okurları rahatsız edecek ve takibini sürdürmekten uzaklaştıracak şeyler bulunsa da başka bir grup için de ilmî meseleleri çözme lezzetinin, o meseledeki ve meseleyi çözen kişinin incelerken çektiği zorlukların oranında olduğunu idrak eden kimseler için de teşvik edici hususlar vardır. Şair Mütenebbî der ki:

Önümden çekil, idrak edeyim meâliyi

Zor zirve, zorlukta, kolay kolay da

Meâliye bedelsiz ulaşmak istersin

Lakin baldan önce arının iğnesi vardır.

Okuyucu Allah'ın hakikatinin varlık olmasını söylemekten kastın onun vacibu'l vücud olmasını en pekiştirmeli yolla temin etmek olduğunu öğrenmiştin. Vücudu bu tescil edilmek istenen varlıktan kastın da anlaşılan, bilinen bedîhî varlık olduğunda da şüphe yoktur. O da el-kevn fi'l-ayan, yani ayanda bulunan "var"lıktır. Aynı şekilde Allah'ın varlığını ispat için delilleri ikâme ederken bahsedilen "var"lık ispat delilleri bize Allah'ın varlığının vücubiyetinin, inniyet yollarıyla olduğunu gösterir. Mukabili olan limmiyet yoluyla değil. Yani Allah'ın varlığına, Allah'ın hakikatine muttali olmadan eseri olan âlemin varlığından istidlal etmektir. Allah'ın hakikatinin -şayet doğru ise- varlık olması, bu konudaki gerçek sebebi ihtiva ederek varlığının zorunluluğunu bilmeye yol açar. Buna karşın ispat delilleri emare olmaktan öteye geçmez.

Binaenaleyh felsefecilerin mezhebine iki büyük problemle itiraz ettiler:

Birincisi: Bütün akıl ehlinin ittifakıyla hakikati (mahiyeti) bilinmeyen Allah'a hakikat belirlemeyi ihtiva eder. Hatta onlarla kelamcılar arasındaki ihtilafın bana göre Allah'ın hakikatinin varlık olarak tayin edilmesi ile tayin edilmemesi şeklinde değerlendirilmesinin Allah'ın varlığının zâtına zaid olup olmaması şeklinde değerlendirilmesinden evlâdır. Nitekim daha önce onların mezhebinin ziyade konusunda kelamcıların nesebine döndüğünü ortaya koymuştuk. (bkz. s.100) Bu probleme "bu varlık, hakikati bilinmeyen sair "var" olmalardan farklı hususi bir vücud(var) dır" şeklindeki cevabın bir faydası yoktur. Hakikatini bilmedikleri şeyin "var" olduğunu ve bunun "Allah'ın hakikati" olduğunu nereden bildiler? Bu hususi "var" olmak hakkında "bu Allah'ın zâtına mahsus bir "var" olmaktır, hakikatini (mahiyetini) bilmiyoruz" deselerdi yine kabul edilir bir tarafı olurdu. Ancak onlar bunun hakkında "bu, Allah'ın zâtı ve hakikati olan bir "var" olmaktır.[172] Onlar Allah'ın hakikatini, onun hakikati yaptıkları bu varlığın hakikatini bilmiyorlarken bunu nereden bildiler? Bu iki meçhul hakkında nasıl tevatu yoluyla hamle[173] şu da var ki biz, bu varlığın hususi olmasının sair mevcûdât gibi hakikatinin malum olmasına (bilinmesine) mâni olduğunu da teslim etmiyoruz. Çünkü onun, mahiyetten mücerred olması dışında bir hususiyeti yoktur. Bazen bunu mahza varlık olarak tâbir ederler. Bu da yine mahiyetten mücerred manasındadır. Felsefecilerin Allah'ın hakikati saydıkları bu varlığın, mahiyetten mücerret olmakla kayıtlı bir varlık olmasına ek bir hususiyeti olsaydı hakikatini bilinmez kılan da o zaid hususiyet olsaydı hakikatini bilmedikleri o hususi vacibu'l vücudluğu (varlığının zorunluluğunu) hakikatinin vücud olmasından çıkarma imkânı bulamazlardı. Hâlbuki onlar Allah'ın hakikatinin varlık olduğuna bundan vacibu'l vücudluk sıfatını çıkarma faiziyle hüküm etmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın hakikati olan farz edilen (varsayılan) o "var"lığın hakikatini kesin biliyorlardır.[174]

Hususiyetin bu varlığa (vücuda, var olmaya) hakikatinin malum olmamasından geldiği zannedilmesin. Çünkü onun hakikatini, varlığı yaptıktan sonra Allah Teâlâ'nın meçhul (bilinmeyen) bir hakikati kalmaz. Dolayısıyla burada kelamın varlık konusu dışına çıkmaması icap eder. Eğer vücud (var olmak) hakikati malum bir

172. Hatta onlara göre bu sözü söyledikten sonra bunun hakkında "Allah'ın vücudu (varlığı, var olması) demeleri caiz değildir. Bilakis "Allah olan" varlık demeliler. Hatta "Allah" hakkında, vacibu'l vücud demeleri de caiz değildir. Bilakis sadece "vacib" demeliler. Çünkü onun zâtı dışında bir "var" daha doğru ifadeyle varlığı dışında bir zât yoktur.

173. Tevatu: laf'zın, fertleri arasında müşterek genel bir hususa delalet etmek için konulmuş olmasıdır buradaki iki meçhul Allah'ın hakikati, varlığın hakikatidir. Aralarındaki haml (yüklem) ise "Allah'ın hakikati, varlığıdır" şeklindeki kullanımdır. Böyle bir yargıda bulunmak için her iki mahiyetinde evvela bilinmesi gerekir ki biri diğerinin yüklemi olsun. *(Mütercim)*

174. Ki böyle bir şeye hükmetmişlerdir. *(Mütercim)*

şey ise Allah o şekilde olur, yoksa olmaz. Onlara göre, vücudun manası, malumdur. Hatta onları bunu (varlığı) Allah'ın hakikati yapmaya sevk eden, güzel gösteren onların nezdinde malum olan o manadır. İşte "Allah" o "var"lıktır, ne eksik ne fazla. Eğer varlığın kendinden bir hususiyeti var ise bu onun hakkıdır.[175] Allah tarafından ona herhangi bir hususiyetle gelmez. Çünkü "Allah" kendisine hakikat kılınan o "var"lıktır başkası değil.

Felsefecilere karşı getirilen itirazların benzeri itirazların kendilerine getirildiği vücudî tasavvufçuların taraftarlarından bazılarının mezkûr probleme vermiş oldukları "vücud (varlık), mutlak kullanımı itibariyle künhü (mahiyeti) bilinmez" şeklindeki cevaba gelince; âlimler nezdinde karar kılmış olan vücud, mefhumu bedîhî, bedîhî olduğu için de "had" ile tanımlanması imkânsızdır" izahına muhalif (aykırı) olmasının yanında felsefecilerin mezhebine yöneltilen problemin temelinin Allah'ın hakikati malum bir varlık olmasını icap ettirmesi hususu ile itiraza mahaldir. Çünkü "Allah'ın hakikati varlıktır" diyen vücudun hakikati bilinmese de Allah'ın hakikatini bilme iddiasında bulunmuştur. Nitekim farz etsek biri "Allah Teâlâ, elektriktir" -Allah Teâlâ farz edenlerin faraziyelerinden çok yüce, münezzehtir- dese o elektriğin hakikatini bilmesek de Allah'ın hakikatini bildiğini iddia etmiş olur.

Sözün özü meselenin kendisinde Allah'ın vacibu'l vücud olmasının sırrını araştırmak -nitekim meselenin ele alınmasının maksadının bu olduğunu öğrenmiştin- ve bu sırrı, bizim nezdimizde vâcibi ispat delillerinden bilinen inni yol ile değil de limmi yol ile keşfetmenin, Allah'ın hakikatini bilmeye bağlı olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı şöyle demişlerdir: "Allah'ın hakikati varlıktır. Bunu söyledikten sonra dönüp "biz varlığın hakikatini bilmiyoruz" deme hakları olmaz. Eğer vücud, Allah'ın malum hakikati ise işte onlara itirazımın Allah'ın hakikati -akıl sahiplerinin ittifakıyla- bilinemez şeklindedir. Eğer varlık Allah'ın bilinmeyen hakikati ise bu açık bir tenakuz (çelişki) olur. Hâlbuki Allah'ın vacibu'l vücud olmasının sırrının, hakikatinin varlık olmasından, Allah'ın hakikati kıldıkları (yattıkları) varlığın onlar tarafından biliniyor olması icab eder. Hatta bu vücud(varlığın)ın vacibu'l vücud'luktaki varlık ile mana olarak bir olması gerekir. Yoksa malum olan vacibu'l vücud'luk hakikati meçhul olan vücud'dan çıkarılamaz. Çünkü bu durumda mana itibari ile farklı iki varlığın birbirinden ayrılmasında bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığını mülâhaza etme hakları olmaz. Hakikati meçhul olan varlık da asla hakikati malum olan varlık olamayacaktır.

175. Yani dedikleri şekilde olur. *(Mütercim)*

İkinci problem: -Ki bu, daha büyük ve uzun olur- vacibu'l vücud olması için Allah Teâlâ'dan ayrılmaması istenen malum manası ile varlık -ki bu da el- kevn fiil -ayan (ayanlarda bulunan "olmak, oluştur)- kendi nefsi ile kaim olmayan masdari bir manadır. Hal böyle olunca o, nasıl Allah'ın kendi nefsi ile kaim olan zatı olabilir? Allah'ın hakikatini varlık yapmakla istenilen onun vacibu'l vücud yapmaktır. Yani onu varlığın kendisinden ayrılmadığı bir mevcut yapmaktır. Yoksa varlığın kendisinden ayrılmadığı bir varlık kılmak (yapmak) değildir. Dolayısıyla bu gayeyi tahsilde, Allah'ın hakikatini varlığın kendisi yapmak hiçbir fayda sağlamaz. Hatta Allah'ı, mevcudattan olmayan vücudun (varlığın) kendisi yapmak da sahih olmaz. Yani madum olan yahut mevcud ile madum arasında ortada bir hal olan... Mevcud ise var olmakla nitelemiş olandır. Var olmanın kendisi olan değildir. Mevcudun (var olanın) vücud (var olmak) ile nitelenmesinden iki zıddın bir araya gelmesi icap etmez. Ne varlığın maruzunda... Çünkü o (maruz) sadece mevcuttur. Ne de varlığın kendisinde... Çünkü o sadece madumdur. Evet, "varlık madumdur" diyecek olursak iki zıttan birinin diğeri ile iştikak yoluyla nitelenmiş olması lazım gelir. Bu ise muhal (imkânsız) değildir. Bilakis imkânsızlık, iki zıttan birinin diğeri ile tevatu' yoluyla -"varlık ademdir" demekte olduğu gibi- nitelenmesinde söz konusudur.[176]

Bu büyük problemi cevaplarken felsefecilerin mezhebinde zorlamalar, çelişkiler ve akl-ı selîmin kabul etmeyeceği gariplikler baş göstermektedir. Allame Teftazâni, Muhakkik Devvânî, Siyalkuti, Gelenbevî hatta Allâme Şerif Cürcânî gibi en meşhur âlimlerimiz tarafından bu mezhebi savunma konusunda harcanmış çabalar da bu çelişki ve problemden kurtaramamaktadır. İlkinin *Şerhu'l-Makasıd*'da, ikincisinin *Akâid-i Adudiye Şerhi* ve tecride haşiyesi gibi farklı kitaplarında, üçüncüsünün *Şerhu'l-Mevakif* haşiyesinde, dördüncüsün de Devvani'nin *Akaid* şerhine haşiyesinde söylediklerini ve bu mezhebin te'vîlinde ve onun kelamcıların mezhebine üstün tutmakla harcadıkları çabaları görsen sonu gelmeyen, ötesi olmayan bir şaşkınlık yaşardın.

Bazen vücudî tasavvufçuların iddia ettiği gibi varlığın mevcut olduğunu hatta mevcudiyete (var olmaya) mevcuttan daha evlâ olduğunu iddia ediyorlar. Çünkü o

176. Kaziyeyi hamliyeyi (yüklemli önerme) oluşturan mevzu (özne) ve mahmul (yüklem) arasında tevatu' yoluyla haml, iştikak yoluyla haml... Aynı şekilde mütevatı' veya iştikak ile niteleme... Mâkulat-ı Saniye, Mâkulat-ı Ula, tasavvuratta hacr olmaz... Daha sonra gelecek olan, mevzu ile mahmul arasında haml, hariçte bir olmaları, zihinde yani mefhum da farklı olmaları şartına bağlıdır... Şeklindeki hususlar... Bunların hepsi modern Mısır'ın "sûri, şekli, soyut" ifadeleri ile basit gördükleri, hafife aldıkları ve hiç ilgi göstermedikleri mantık kaideleri, ıstılahları ve tabirlerindendir. Dilersen şöyle de diyebilirsin: Bu ilim dalından yüz çevirmek onunla meşgul olmaktan ve ilimler ve fikirler alanında yok edici bir silah yahut konuşan bir mizan olarak kullanmaktan daha kolay gelmektedir.

kendi nefsi ile mevcuttur. Mevcut ise vücud (var olmak) ile mevcuttur. Onlar -yani felsefecilerin mezhebinin taraftarları- burada, ilerde -inşâAllah- çürüteceğimiz bu iddianın mutlak olarak doğru olması hâlinde diğer iddialarında neden mevcudiyet ile ayrıcalıklı, mefhumiyet ile müstakil olmayı, Allah'ın hakikati saydıkları hususi varlığa tahsis ettiklerini ve bu iddianın mutlak hâline tutulmakta sebat göstermediklerini gözden kaçırmaktadırlar. Onların bazen hususi varlığın mezkûr meziyetlerle sair mevcûdâttan ayrıcalıklı olmasına, bazen de bu meziyetlerin mutlak varlığa ait olması iddiasına sarılmalarından, her ikisinin dayanak olmayacağı anlaşılmaktadır. Sonra bu iddia mutlak hâliyle doğru olacak olsa o zaman mutlak vücud (var olmak) vacibu'l vücud olurdu ve tasavvufçuların mezhebi galip gelir felsefeciler de bundan istifade etmezdi. Ancak onların tavırları o kadar çelişkili ki faydalı olanla zararlı olanı ayırt edememektedirler

Bazen de Allah'ın hakikati yaptıkları varlıktan kasıtlarının el-kevn fil-ayan manasındaki varlık veya ondan bir pay değil de o hususi varlık olduğunu iddia ediyorlar. O hususi varlığın da hakikati, sair mevcudattan farklıdır. Her ne kadar o hakikate kevn (olmak, oluş, varlık) manasındaki mutlak varlık mefhumunun maruzu olmakta ortak olsa da. Kevn manasındaki varlığın mefhumunun maruzatından birinin kendi nefsi ile kaim, başkasını kayyum[177] hususu "bir kevn" (var olmak) olması, caiz olan durumlardandır. Allâme Teftazâni'nin *Şerhu'l-Makasıd*'da dayandığı cevap da budur. Hatta felsefecilerin mezhebine yönelik her itirazda bu cevabı tekrarlamıştır.

Bu cevapta:

İlk olarak: "kevn" manasındaki varlığın maruzatından birinin -onlar bu "bir" ile Allah'ın hakikati yaptıkları şeyi kast ediyorlar- kendi nefsi ile kaim, başkasını kayyum hususi bir "kevn" olmasının caiz olması, onun Allah'ın hakikati olması için yeterli değildir. Çünkü Allah'ın fiilen kaim binefsihi (kendisi ile kaim) kayyum li-gayri (başkasına ikame eden, yani başkasının varlığı ve kıyamı kendisine muhtaç) olması vacibtir.

Bunun caiz seviyesinde olması kâfi değildir. Bununla beraber bu caizlik de varlığın maruzatından "bir"i için, cevap verenin dediği gibi "kevn" olduğu müddetçe, her ne kadar hususi bir "kevn" olsa da uzak bir şeydir. Çünkü kıyam binefsihi, kevnin değil kâinin ('olmak'ın değil 'olan'ın) şanındandır (özelliklerindendir).

İkinci olarak: el-kevn fil-ayan manasındaki varlığın mâruzâtından birinin, kendi nefsi ile kaim olmakla başka mevcûdâttan ayrıcalıklı, hususi bir varlık olduğunu ka-

177. Kendi nefsi ile kaim: varlığı kendisinden olan, kayyum li gayrihi: Başkasını ikame eden. *(Mütercim)*

bul etsek bile, "maruz" olan varlık, kayyum ligayrihi olmak bir tarafa kaim binefsihi olmayan el-kevn fil-ayan manasındaki arız olan varlıktan başka olur.[178] Felsefeciler de Allah'ın hakikatini varlık olarak yapmışlardır ki varlığın kendisinden ayrılması, bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olsun. Bu yolla da onun için vacibu'l vücud olma gerçekleşsin. Şu var ki, onların bu cevabından sonra iki vücud (var olma) ortaya çıktı:

Birincisi: Allah'ın hakikati olan vücud. Bu varlık el-kevn fil-ayan manasında değil bilakis "kevn" in maruzu manasındaydı.

İkincisi: bu maruzun arızı... Yani el-kevn fil-ayan manasındaki varlık. İşte Allah için, vacibu'l vücud olmanın en beliğ şekilde gerçekleşmesi için bir şeyin kendi nefsine sabit olması gibi sabit olması istenen şeydir. Bu şekliyle Allah'ın hakikati varlık olur. Sübutu istenen şey ise farklı iki manasıyla varlıktır. Böylece iki varlıktan biri "maruz" diğeri de "arız" olur. Binaenaleyh, hakikatini varlık yapmak yoluyla Allah için vücubiyeti tespit edilmek istenen vahdet-i vücud (varlık birliği) bozulmuş olur. Allah'ın hakikati olan varlık da kendisi için sübutu istenen varlığın aynı (kendisi) değil de maruzu olmuş oldu. Aynen meselenin girişinde iddia ettiği gibi. Böyle olunca Allah'ın, varlığının hakikatinden birinin "arız" diğerinin "maruz" olması yoluyla ayrı olması konusunda felsefecilerin mezhebi kelamcıların mezhebine yaklaşmış olur. Ancak felsefecilerin bundan sonra "arız" ve "maruzun" her ikisinde, farklı iki manada olsalar da varlık olması ile teselli olabilirler. Bunun sayesinde "arız" ile "maruz" arasındaki bağ, kelamcıların mezhebinde olduğundan daha güçlü ve daha açık olmuştur. Öyle ki kelamcılar, Allah'ın varlığından farklı olan, daha doğru ifadeyle bilmedikleri hakikatini varlığına bağlayan şeyin ne olduğunu tayin edememektedirler. Eğer bu illiyet ise bunda daha önce aktardığımız mahzurlar vardır. Yok, eğer başkası ise o zaman nedir? Felsefecilerin mezhebinde ise Allah'ın hakikati olan vücud, (var olmak) kendi nefsi için icap ettirmesi yoluyla icap ettirmese de kendisi için cüz'inin, kendisi için "araz-ı âmm" olan[179] külliyi (tümel) icap ettirmesi gibi sübutu istenen ikinci varlığı icap ettirir. Mutlak, ikinci varlığı hususi varlığa zatı (bir özellik) yapmamışlardır. Bilakis böyle olmasını esas almışlardır. Hâlbuki cüzi ile hakikati içinde yer alan zâtı külli arasındaki bağ, kendisi ile hariçteki "araz-ı âmm" arasında olandan daha kuvvetlidir. Böyle yapmalarının sebebi ise Allah'ın hakikatinin mürekkep olmasından kaçınmaktır. Buna şöyle delil getirmişlerdir: Mutlak varlık,

178. Felsefi terim olarak "arız" bir şeye yüklenen ve onun haricinde olan şeydir. "Maruz" varlığın kendisine vasıf olduğu şeydir. *(Mütercim)*

179. Araz-ı amm: Tarif edilenin hakikati (mahiyeti) dışında olan külli (tümel) demektir.

müşekkik[180] bir küllidir. Altında, hakikatleri muhtelif var olmalar yer alır. Eşya üzerine teşkik yoluyla vuku bulan şey, onun mahiyeti yahut mâhiyetinden bir parça değil, onun arızi mâhiyetinin dışında bir şey olur.

Ben onların hususi varlık olduğu, mutlak varlıkta onu kapsadığı müddetçe mutlak varlığın onunla sair mevcûdât (var olmalar) arasında mana yoluyla bir iştirake(ortaklığa) sahip olduğunu kabul etmiyorum. Aynı şekilde buna örnek olarak getirdikleri; ısılara nispetle mutlak ısı, güneşin ışığı ve kandilin ışığı gibi farklı ışıklara nispetle ışık... Bunlardaki "mutlak"ın muhtelif şeylere izafetle olan türlerinin dışında (haricinde) olduğunu da teslim etmiyorum.

Şunu teslim ediyorum: Mutlak ışık, örneğin güneşin, kandilin, elektriğin haricindedir. Bunların araz-ı âmmıdır. Ancak bunlardan her biri ışık olduğu sürece onların ışıklarının haricinde değildir. Işığı ışıktan, varlığı varlıktan daha yakın değil ki, mutlak halleri mukayyet hallerine dâhil olmasın. Eğer mutlak bir ışık, hususi ışığın haricinde kalıyorsa o zaman dâhilinde yer alan şey nedir? Hususi varlığa nispetle mutlak varlık da böyledir. Ancak varlık, ışık, ısı lafzî müşterek lafızlar olur da konu oldukları şeyler arasında ortak bir mana bulunmaz ise o zaman başka. "Külli lafızdaki teşkik, kapsamında yer alanların farklı hakikatler olduğuna delâlet eder" [181] şeklindeki ifadelerine gelince bu, mutlak varlığın hususi varlıklardan (var olmak' ardan) hariç olduğunu ispat etmez. Görmez misiniz ki "canlı" lafzının altında insan, at, tavuk gibi farklı hakikatlere sahip varlıklar yer almaktadır. Buna rağmen "canlı" mahiyetinin haricinde, bunların araz-ı âmmı değildir. Zikretmiş olduğumuz mülahazalardan dolayı Allâme Şerif el-Cürcânî *Şerhu'l Mevakif*de[182] şöyle demiştir: Mâhiyet ve onu oluşturan cüzler, aralarında meşhur olduğu gibi, fertlerine teşkik yoluyla denilmez (kullanılmaz). Haşiye yapan Hasan Çelebi de şârihin sözüne tâlik yaparak şöyle demiştir: "Aralarında meşhur olduğu gibi, *Tecrid* şerhinde tahkik etmiş olduğu üzere bunun zayıf bir görüş olduğuna işarettir."

Onlara yine şöyle itiraz edilir: Allah'ın hakikati olduğunu iddia ettikleri hususi varlık, -hakikati bilinmez olan Allah'ın hakikatinin malum olmaması için- hakikati malum olan mutlak varlıktan başka olduğunu iddia etmişlerdir. Öyleyse hakikati -ki

180. Müşekkik: Bir cinsi içindeki fertlerin hepsinde bulunan ancak bulunma miktarı eşit olmayan özelliktir. *(Mütercim)*

181. Külli lafız kapsamında yer alan fertleri o hakikate sahip olma noktasında eşit olurlarsa mütevatı' (tevatu') denir. İnsan örneğinde olduğu gibi fertlerine nispetle bazı fertleri bu ismi almada diğer fertlerinden evlâ ise; -kar ve fildişinde bulunan beyazlık gibi- yahut daha önce bu ismi almış ise; -vacib ve mümkinde bulunan "varlık" gibi- bu 'külli'ye "müşekkik" denilir.

182. 1. cilt s. 208 Asitane baskısı

bu da el-kevn fil-ayan (ayanda bulunan kevn, oluş) malum olan mutlak varlık, hakikati malum olmayan bu hususi varlığın araz-ı âmmı dahi olamaz. Nitekim onun için zâtı de olamaz hatta onun yabancısı da olamaz. Aralarında vücud (var olmak) dışında bir münasebet de yoktur. İşte bundan dolayı Fadıl Siyalkuti'nin -daha sonra nassı geleceği üzere- *Şerhu'l-Mevakif*'e haşiyelerinde bu mutlak varlığı hususi varlığa tevatu' yoluyla hamledilmesi için kendini yordukça yormuştur. Bu itirazımın özeti: Onların bu hususi varlık hakkında hakikati bilinmez sözleri, mutlak varlığın, kendisiyle başka vücudâta (varlık, var olmalar) arasında manevi değil lafzî müşterek olmasını gerektirir. Bu ise, açıkça ifade ettiklerinin hilâfına olması bir tarafa, hususi ve mutlak olan iki varlığın birbirine yabancı olmalarına yol açar. Böyle olunca hususi olanın mutlak olanı gerektirmesi yahut kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi ondan ayrılmasının imkânsızlığı nerede kaldı?

Üçüncüsü: Bu da en büyüğü en önemlisi... İkinci itiraz esnasında onlar için teslim (kabul) ettiğim, temel dayanak olarak sığındıkları ve Allah'ın hakikati yaptıkları hususi varlığın kendi nefsi ile kaim başkasının kayyumu özelliği ile ayrıcalıklı olduğu iddiasını teslim etmiyorum. Binaenaleyh diyorum ki: Sair varlıklar (vücudât, var olmalar) arasında bu imtiyazı (ayrıcalığı) nereden aldı? Eğer bu onun vücud, (var olma) olmasının icabı ise bunda ilk cevaplarına yönelttiğim itirazdaki mahzurlar vardır. O da her mevcuttaki her vücudun bu şekilde olması gerektiğidir. Bu da felsefecilerin ve taraftarlarının çoğunun kabul etmedikleri vahdet-i vücud ve mezhebidir. Eğer bu, Allah'ın hakikati olmakla ayrıcalıklı olmuş bu hususi var olmanın icabı ise o zaman bunda da devir (kısır döngü) ve müsadere alel-matlub mahzurları vardır. Çünkü onlar, Allah'ın hakikatini var olmak yaptılar ki var olmanın kendisinden ayrılması, bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olsun, böylece vacibu'l vücudluk hâsıl olsun. Bunun manası ise Allah, var olmanın kendisi olduğu için vaciptir, vücuddur. Yoksa Allah'ın hakikati yapılan var olma Allah'ın kendisi olduğu için mevcut (var) ve vacibu'l vücud değildir. Şayet "ayniyet" yani Allah'ın varlığının zâtının aynısı olması mezhebi, Allah, var olmasının kendisi olduğu için vacibu'l vücud olduğunu söyleyen ilk iddiayla başladıktan sonra, Allah'ın hakikati olan hususi varlığın (var olmanın) bizzat Allah'ın kendisi olduğu için mevcut (var) ve vacibu'l vücud olduğunu söyleyen ikinci iddiaya varıyorsa (bu iddia ile bitiyorsa) bu da Allah, Allah olduğu için vacibu'l vücuddur diyen bir müsadere olur. Allah Teâlâ'nın bana ilham ettiği bu itiraz "Allah'ın hakikati var olmaktır ve bu, Allah'ın vacibu'l vücud olmasının kaynağıdır" diyen felsefecilerin ve taraftarlarının belini kırmaya kâfidir.

Üçüncü olarak da ikinci problemin cevabında şöyle bir iddiada bulunmaktalar: Allah'ın hakikati yaptıkları var olmaktan kasıtlarının mastar manası -yani el-kevn fil-ayan- olmadığını, bilakis harici eserlerin mebdei (başlangıcı) manasındaki var olmak olduğunu iddia etmektedirler. Muhakkik Siyalkuti ve Fadıl Gelenbevî'nin üzerinden yürüdükleri cevap da budur.

Bu izahta, bir önceki cevapta bulunan zorlamanın aynısı hatta daha fazlası vardır. Öyle ki, vücudu lügatte ve ıstılahta bilinen manasından uzaklaştırıp ona başka bir mana... Mümkin varlıklarda harici eserlerin mebdei[183] olduğu için başkası ile kaim olan, bilinen mastar manasındaki vücudu da vücud (var olma) sıfatı ile nitelenmiş olmaya ihtiyacı olmaksızın hariçteki eserlerin mebdei, olduğu için Allah'ın mahza (mahza) zatını da kapsasın, kuşatsın. Bu manayı uydurmaktan gaye vücudu (var olmayı) mastar manasından tecrit ederek Allah Teâlâ'ya kullanmaktır. Yeni çıkarılan manasıyla -yani hariçteki eserlerin mebdei olması manasıyla- vücudun (var olmanın) iki ferdi bulunmaktadır. Birincisi, Allah'tır. O da kendi nefsi ile kaimdir. Diğeri ise, bilinen var olmaktır, yani el-kevn fil-ayandır. Çünkü o da mümkün hatta harici eserlerin mebdeidir. Nitekim bu iki ferdi açıkça dile getirmişlerdir.

Onlara itiraz olarak: Allah'ın kendisi ve eserlerin mebdei manasında olan vücud (var olmak) nasıl başkasını kapsar ve onun için kullanımı doğru olur? Öyleyse eserlerin mebdei manasındaki varlık "Allah" değildir. Bilakis o, kendisini ve başkasını kuşatan nev'i hakikattir. Bu ise onların başta, Allah'ın hakikati, eserlerin mebdei manasında vücuddur (var olmaktır) şeklindeki varsayımlarına aykırıdır. Eğer Allah, bu manada varlıktan bir fert ise, o da onun nevi (tür bakımından) hakikati ise bu izahta da daha önce kaçınmaya çalıştıkları, mürekkep olmayı icap ettirdiği için Allah Teâlâ'nın başkasıyla beraber nevî bir hakikat altında mündemiç (girmiş) olması mahzuru vardır. Eğer eserlerin mebdei manasında vücud (var olmak) hem Allah hem de başkası için uygun düşüyorsa eserlerin mebdei (başlangıcı) olan Allah, hangi özellikle başkasından ayırt edilir?

Yine onlara şöyle itiraz edilir: Eğer Allah'ın hakikati yaptıkları vücuddan kasıtları harici eserlerin mebdei (olması) ise o zaman, başta hakikati vücuddur deyip sonra vücudu, eserlerin mebdei ile tefsir etmek yerine "Allah'ın hakikatinin kendisi eserlerin ilk mebdei (başlangıcı, prensibi)" desinler. Ancak onlar bunu yapmadılar. Çünkü Allah'ın harici eserlerin mebdei olması ona vacibu'l vücud olmayı garanti etmez. Görünmez mi ki, mümkinâtın var olması içinde harici eserlerin mebdei denilmesi doğru olmaktadır. Eserlerin mebdeinin -onların dediğine göre- iki ferdinin olması,

183. Başlangıcı, kaynağı ve ilk çıkış noktası ilkesi.

bunlardan birinin mümkinâtın var olması kendisi de mümkinâtın hakikati olmadığı için vacib bir vücud (var olmak) olmaması senin için yeter. Onlar ilk olarak şunu diyorlar: "Allah'ın hakikati varlıktır ki varlığı vacip olsun. Bu var olmak da ondan, bir şeyin kendinden ayrılmaması gibi ayrılamasın." Daha sonra kendilerine "vücud mevcut değil veya en azından kendi nefsi ile kaim değil ki nasıl Allah'ın zatı ve hakikati olsun?" diye itiraz edilince dönüp var olmayan... Mefhum olmakta müstakil olmayan... Kendi nefsi ile kaim olmayan... Bundan dolayı Allah'ın zâtı veya hakikati olmaya ehil olmayan bir şey olduğunu gizlemek için vücuddan maksat, harici eserlerin mebdeidir, dediler. İşte orada onlara denilir ki: Allah'ın zatı ve hakikati yapılan varlığı, harici eserlerin mebdei ile açıklamak, ona kendi nefsi ile kaim olmayı garanti etmez. Nitekim mümkinâtın varlığı için eserlerin mebdei prensibi olması da bunu garanti etmez. Allah'ın, vücudun aynı olduğu için, vücud kendisinden, bir şeyin kendinden ayrılmaması gibi ayrılmayan vacibu'l vücud olur. Mümkinâta gelince ne kadar olursa olsun vacibu'l vücud olmaz. Çünkü varlıkları zatının aynı değildir, bilakis zâtına zaid şeylerdir. Bunu anlayabiliyoruz. Ancak Allah'ın var olması eserlerin mebdei olduğu için kendi nefsi ile kaim olmayacağı hususuna gelince işte bunu anlamıyoruz. Acaba daha önce kendi nefsi ile kaim olmayacağını bildiğimiz vücudu, eserlerin mebdei olmak ile açıklamak onu vücud (var) olmaktan mı çıkardı? "Allah'ın zâtının aynı olan vücudu (var olması) mümkinin zâtının aynı (kendisi) olmayan vücudu ile kıyaslanmaz" denilemez. Çünkü bu, vücudu eserlerin mebdei ile açıklamaktan medet ummaktan, Allah'ta bulunan vücudun zâtının aynı olmasından medet ummaya geri adım olur. Bu ise aramızda tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Zira biz bunu söyleyenlere itiraz etmiş, vücudun masdariye, kendi nefsi ile kaim olmayan bir mana olduğu için Allah'ın zatının aynı (kendisi) olmayacağına dikkat çekmiştik. Hasımlar da onlara yönelttiğimiz itirazı def etmek için vücudu, eserlerin mebdei olmakla açıklamaya sığınmışlardır. Dolayısıyla cevaplarını tamamlamak için tartışılan meselenin yani Allah'ta bulunan vücudun (var olmanın) zatın aynı olması meselesinin başına dönmeleri, müsadere ale'l-matlup oluyordu. Bu da başvurdukları ikinci bir müsadere olmaktadır.

Burada dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de Allah'ın vücudu (var olmayı) meselesinde felsefecilerin mezhebini savunan müteahhir kelamcılardan hiçbirinin hatırına, harici eserlerin mebdei manasında bu vücuda dikkatli bakıp tafsilatlı incelemek gelmemiştir. Yalnız Gelenbevî bu manada vücudun, bilinen manasıyla vücuddan daha genel olduğuna dikkat çekmiştir. Diyor ki: "vücud" lafzı el-kevn fil-ayan manasında hakikat, başlangıç olma manasında mecazdır. Bu mecaz hassın zikredilip âmmın kast edilmesi kabilindendir. Çünkü her vücud, "kevn (olmak,

oluş) manasında harici eserlerin mebdeidir. Ancak aksi söz konusu değildir. Çünkü eserlerin, vakıadaki "kevn" in fertlerinden bir fert olmakla nitelenmeden sırf zat üzerine terettüp etmeleri de caizdir."

Diyorum ki: Sözlerinin sonundan, Allah'ın hakikatinin, vücud sıfatıyla nitelenmeden mahza zattan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.[184] Hâlbuki vücudilerin taraftarlarının sözlerine baktığımızda buraya kadar felsefecilerin mezhebinden bildiğimiz, Allah'ın mahiyetten yani zattan mücerret bir vücud olduğu, zatının da vücuddan ibaret olduğu yoksa zatı, her şeyden, hatta vücuddan mücerred olduğu değildir. Bu yeni manayı da Fadıl Gelenbevî'nin nakledilen sözünden, bir sayfa sonra söyledikleri teyid etmektedir. Diyor ki: İşte o prensip, "kevn" ile temsil edilen o bedihi mefhumu çekip çıkarma mebdeidir. Masdari manaya delalet eden bir şeyin zikredilmesi ve bunu çıkarma prensibi onların arasında yaygın olan bir husustur. Nitekim Allah'ın sıfatları zatının aynıdır sözleri böyledir. Çünkü bundan kasıt, örneğin bizde ilim sıfatının üzerine terettüp eden eserler, Vacib'de -bizdeki gibi- onda zaid olan bir sıfatla değil de zat üzerine terettüp eder. Aynı şekilde buradaki maksadı, biz de vücud sıfatına terettüp eden eserler, vacib'de, bizdeki gibi onda zat üzerine zaid olan vücud sıfatına değil de zatın üzerine terettüp eder."

Buna göre mesele, Allah'ın sıfatları konusunda bilinen mezheplerine evrilir. O da sıfatların, zâtının aynı olduğudur. Yani, kemal sıfatlarından zâtı üzerine zaid bir sıfatı yoktur. İlim, kudret, irade, hayat vb. bilakis bu sıfatların eserleri mahza zâtı üzerine terettüp eder. Nasıl ki onun ilmi, kudreti, iradesi, hayatı yoksa vücudu da yoktur. Çünkü vücud da nefyettikleri sıfatlardandır. Vücudu üzerine terettüp eden eserlere gelince -şayet vücudu var ise- mahza zâtı üzerine tereddüt eder. Buradan, Allah hakkında eserlerin mebdei, beraberinde hiçbir şey hatta zatının vücudunu (var olmasını) mülahaza etmeden (Allah'ın) zatı olduğu ortaya çıkmıştır. O ise bir noktaya kadar mâkul ve onların mezhebine mutabık bir kelamdır. Şu var ki onlar ve taraftarları Allah için vacibu'l-vücud olmayı tefsir ederken tehlikeli, felsefecilerin sıfatlar meselesinde "o" mahza bir zattır sözlerinin yerine Allah'ın hakikati mahza vücuddur diyen bir iddia ortaya atmışlardır. Öyle ki bu iddiaları "Allah'ın vücud olması mümkün müdür? Yoksa Allah, mahza vücudun zatından başka mahiyet ve zattan mücerred bir vücud mudur?" konularında uzun soluklu bir tartışma başlatmıştır. Eğer vücuddan mücerred bir zât ise onun vacip bir vücud olmasını "hakikati vücud olmaktır" ile nasıl açıklaya bilmektedirler? Hatta vacibu'l vücud olması nasıl söz ko-

184. Onların mahza zattan kasıtlarının mahza vücud olması caiz değildir. Çünkü onlar, kendi nefsi ile kaim olmamasından dolayı vücuttan, onu eserlerin mebdei olmakla tefsir etmeye dönmüşlerdir. İşte bu mahza zat da eserlerin mebdeinin tefsiridir. Dolayısıyla buradan tekrar vücuda dönmeleri caiz değildir.

nusu olur? Bir şeyin vücudu üzerine terettüp eden eserler, vücudu olmadan nasıl zâtı üzerine terettüp edebilir? Vücud dâhil her şeyden mücerret olan mahza zattan nasıl "vücud" çıkartılabilir?[185] Onların meseleyi, yani Allah'ın vücudu ile vacibu'l vücud olması meselesini devir yaptıklarını görüyorsun. Öyle ki ilk olarak şöyle dediler: Allah vücud (var olma)nın kendisidir vücud da onun hakikatidir. Hatta onun, mâhiyetten ve hakikatten mücerret hakikatidir. Onun zâtı ancak vücuddur. Bundan başka zatı da yoktur. Allah'ın, vücud olmasına yani vücudun kendisinden ayrılmaz olduğunu da vücudun kendisi olmaktan çıkarmışlardır. Daha sonra ise kendi nefsi ile kaim olamayan vücudun Allah'ın zatı olamayacağını gördüler yahut bu husus onlara gösterildi. Bu sefer onu kendi nefsi ile kaim yapmaya çalışıp şöyle dediler: "Allah'ın hakikati yapılan vücuddan kasıt eserler mebdeidir. Ancak bu da mümkinâtın vücudunun, kendi nefsi ile kaim olmadan eserler mebdei olabilmesine binaen kendi nefsi ile kaim yapılmasına kâfi gelmemiştir. Bunun üzerine işin nihayetinde, Allah'ın hakikati yaptıkları vücudu onunla tefsir ettikten sonra Allah'ın hakikati olan eserler mebdeini, vücud dâhil her şeyden mücerret mahza Allah'ın zatı yapmaya ihtiyaç duydular. Bu sefer Allah'ın hakikati, kendi nefsi ile kaim olmayan vücuddan kendi nefsi ile kaim olan zata döndü ve bu ikinci hakikatin daha önce kendisinin hakikati olan vücud ile olan bağı koptu. Binaenaleyh şöyle denildi: Muhakkak o, vücud vasfıyla nitelenmeksizin mahza zattır. Hatta Gelenbevî Allah'ın hakikati yapılan şey konusundaki bu dönüşüm sayesinde: "Vücud bedîhîdir. Allah'ın hakikati olması, hakikatinin de yine bedîhî, malum olmasını gerektirir" izahına dayanan itiraza cevap vermiştir. Cevabının özeti şöyle: Vücud, eserlerin mebdei manasına yorulur. O da Allah'ta, vücud ile muttasıf olmak dâhil her şeyden mücerred mübhem, mahza zattır. Böylece iş (mesele), mâhiyet ve zattan mücerred vücud ile başladı ve itirazların sıkıştırması karşısında da vücuddan mücerred zatta son buldu. Allah'ın, vacibu'l-vücud olmasını vücudun aynı olmaktan çıkarma meselesi, tamamen unutulmuş bir mesele oldu. Artık ortada bir vücud kalmadı ki o, vacib olsun. Bu geri adım atmanın, ondan ona dönmenin zirvesidir.

Şaşırtıcı olan da vücudîlerin "Allah'ın hakikati yapılan vücud, eserler mebdei manasındadır" sözleriyle "eserler mebdei manasıyla vücudun iki ferdi vardır. Allah'ın zatı ve mümkinâtın varlığı... Her ne kadar ikinci sözde olmasa da ilk sözde eserler mebdei manasında vücud, kendi nefsi ile kaim bir mevcut olur" sözlerini

185. Kendisinden vücudun çıkarıldığı zatı -yine muhakkik Devvanî'yi takip ederek bu fazılın kelamından anlaşıldığı üzere- mevcut olan zat ile kayıtlamaya gelince, bu ifadede zatı, her şeyden hatta vücud sıfatından mücerret mahza bir zat saymaya apaçık bir aykırılık vardır. Hatta bu zatın "mevcut zat" şeklinde kayıtlanması ve onun hakkında "o mevcuttur" denilmesi mümkün değildir. Zira Allah'ı zattan mücerred vücud yahut vücuddan mücerret zat yapan felsefecilerin mezhebine göre her iki takdirde Allah, mevcut olmaz.

işiten... Evet, onların bu sözlerini işiten zorunlu gereklilik icabı, Allah'ın vücud olacağını zanneder. Bundan dolayı Allah ile vücud arasındaki hamlin (yüklemin) tashihi (doğru kurulması) için çaba sarf edilmektedir. Yine ortada eserler mebdei manasında bir "vücud" olduğu zannedilir. Eğer bu onun hakiki manası olamıyorsa (onun) mecazi ve ıstılâhi manası olur. Nitekim felsefecilerin mezhebinin kelamcılardan taraftarları, bütün bunları sarâhaten söylemişlerdir.

Bunula beraber, Allah'ın yardımı ve tevfîki ile üstündeki perdeyi kaldırdığımız, hakka ulaşmak isteyenin eserler mebdei manasında bir vücudun olmadığını bilmesi gerekir. Ne lugat ne ıstılah ne hakikat ne de mecaz... Yine bu manada ki vücudun da biri Allah'ın zatı, diğeri mümkinâtın vücudu olmak üzere iki ferdi de yoktur. Evet, mümkinâtın vücudu kendilerinden sadır olan eserlerin (başlangıcı) prensibi olabilir. Ancak bu, zikredilen eserler mebdeinin vücud lafzının medlulü olmasına göre değildir. Yine evet, Allah'ın zâtı, felsefecilere göre kendisinden sadır olan eserlerin başlangıç prensibi olabilir. Ancak bu da Allah'ın zâtının vücuddan ibaret olması ve bu vücudun eserler mebdei manasında olması değildir. Özellikle felsefecilerin mezhebine göre Allah'ın zatının eserlerin mebdei olması mülahazası, sırasında konunun içine vücudu; hakiki veya mecazi manasını dâhil etmeye yer yoktur. Çünkü onlar, Allah'ın zâtının eserlerin mebdei yapınca bunu mahza hâli ile bununla muttasıf olmaya muhtaç olmaksızın vücuddan müstağni olsun diye yapmışlardır. Daha önce Fadıl Gelenbevî'den bizim vücudumuza terettüp eden eserlerin, felsefecilerin mezhebinde Allah'ın zatına terettüp ettiğini nakletmiştik. Bunun manası onun mahza zâtı üzerine terettüp eder. Bunun da manası, onun mahza zâtı, eserlerin kendisinden sadır olması konusunda yeterlidir. O zâtın da bizim gibi vücud sıfatıyla muttasıf olmaya ihtiyacı yoktur. Bunun manası Allah'tan "ona muhtaç olmadığı için nefyedilen vücud, Allah'ın zatıdır" değildir. Çünkü böyle demek nefyedilen hatta daha ötesine bir dönüştür. Şöyle ki ondan sıfat olarak nefy ettikleri vücudu, ona zat yapmaktadırlar.

Bu makamdaki en doğru söz, felsefecilere göre Allah'ın hakikatinin vücud olması; sonra vahdet-i vücudu benimseyen tasavvufçuların, onlara göre Allah'ın hakikatinin mutlak vücud olduğu için mezheplerinin o mezhebe dayanması... Sonra felsefecilerin mezhebinin Allah'ın hakikatini mahiyetten mücerred vücud yaparak tasavvufçuların mezhebinden ayrılması... Bunların hepsi; Allah'ın hakikatinin vücud hakikatine karışmasına yol açan bu izahların hepsi, gökleri ve yeri dolduran hurafeler üzerine bina edilmiş hurafe sözleridir. Dolayısıyla günümüzde, felsefeciler nezdinde Allah'ı her türlü terkip şaibesinden tenzih etmek ve onu her yönden basit yapmanın vacip olmasına binaen, birbirinden ayrı iki görüş vardır: Allah'ın zat yani

mahiyet olmadan vücud olması yahut vücud olmadan zat olması. Bu ikisinden birinin felsefecilerin gerçek mezhebi olması icap eder. Diğerinin onlara nispet edilmesi batıl olmalıdır. "Allah'ın vücudu, zâtının aynıdır" şeklindeki sözleri de her iki şıkka yorumlanabilir. Her ne kadar felsefecileri savunanlar ilk görüşü, yani Allah mahiyetten mücerred vücuddur görüşünü tercih etmiş ve Allah'ın vücudunun zatının aynı olmasını buna yormuş olsalar da. Çünkü onlar bunda Allah'ın acil vücud olmasının sırrını bulmuşlardı. Ancak biz bu görüşü ve kapsamında Allah'ın bu vacibu'l vücud olması sırrının bulunduğunu savunmayacakları kesin itirazlarla iptal etmiştik. Hatta savunma merhalelerinin birinde daha önce terk ettikleri ve zıttını tercih ettikleri ikinci görüşe bilmeden (farkına varmadan) dönmüşlerdir. Çünkü onlar Allah'ın vacip olmasının sırrının, vücudun Allah'ın zâtı ve hakikati olmasında olduğunu keşfettiler. Onlara "hariçte mevcut olmayan veya en azından kendi nefsi ile kaim olmayan vücud nasıl Allah'ın zâtı olabilir? Veya hakikati malum olan vücud, nasıl hakikati bilinmeyen Allah'ın zatı olabilir?" diye sorulduğunda, iki itirazda da Allah'ın hakikati yapılan vücudu eserler mebdei manasına yorumlayarak cevap vermektedirler. Daha sonra bu tefsiri, felsefecilerin Allah'ın sıfatları konusunda bilinen görüşlerini izah etmiş oldukları şekilde izah etmişlerdir. O da sıfatları mevcut değildir ve zâtının aynıdır. Manası, bizim için -örneğin- eşyaların inkişâfı prensibi bizim sahip olduğumuz ilim sıfatı ise Allah için inkişâfın mebdei, ilim sıfatı ile muttasıf olmadan mahza zâtıdır. Onlar ilim, kudret, irade gibi kemal sıfatlarını Allah Teâlâ'dan nefyedip, bu sıfatların neticelerini mahza zâtına isnad ederler. Binanın aleyh o (Allah), zatı ile âlim (bilen) zatı ile mürid (irade eden), zatı ile kâdirdir. Yoksa zaid olan sıfatlarla değil. İşte bizde bulunan eserler mebdei olan vücudun hâli de aynı şekildedir. Allah ondan zatı ile müstağnidir. Yani vücudun zatı ile değil, Allah'ın zatı ile... Bu durum da Allah Teâlâ da eserlerin mebdei her şeyden ve hatta vücuddan mücerret olan mahza zatıdır. Bu mahza zat, hakikati, mâhiyeti meçhul olduğu için onlara yöneltilen itiraz, vücudun malum olmasıyla beraber Allah'ın hakikatinin malum olmasının caiz olmaması mülahazasıyla defedilir. Nitekim aynı şekilde vücud, burada kendi nefsi ile kaim olan zatında mutabık eserler mebdei manasında olduğu için kendi nefsi ile kaim değildir şeklindeki itiraz da savulur.

Onlar, Allah'ın hakikati yapılan vücuddan, onu (vücudu) eserler mebdei ile izah etmek ile vazgeçmiş olmaktadırlar. Çünkü bu tefsirleri ile Allah'ın vücuddan mücerred mahza zâtı hakkında Allah'ın sıfatları ile ilgili söyledikleri "onlar (sıfatlar) zâtının aynıdır" minvaline dönmektedirler. Manası, onun herhangi bir sıfatı yoktur. O, ancak mahza bir zattır. Sıfatların nefyedip mahza zatı ispat etmektedir. Yoksa zatı nefy edip sıfatları ispat ediyor değiller. Aynı şekilde, "Allah'ın vücudu, zatının aynı-

dır" şeklindeki sözlerinin de manası, vücudu nefyedip mahza zatı ispat etmektir. Yoksa vücudîlerin vehmettiği gibi mâhiyet ve zatı nefyedip mahza vücudu ispat etmek değildir. Felsefecilere göre, Allah'ın ilim sıfatı yoktur. Bu "o, ilmin aynısıdır" demek değildir. Bilakis Allah, ilimle değil de zatı ile âlim olduğu için ilimden müstağnidir.[186] Yine onun iradesi de kudreti de vücudu da yoktur. Mahza zatı ile bunların hepsinden müstağnidir. İlim sıfatı âlim kişi için eşyanın inkişâf prensibi olduğu gibi Allah'ın zatı, ilim sıfatına ihtiyacı olmadan inkişâfın prensibi olur. Aynı şekilde irade sıfatı, insandaki tahsis ve tercihin başlangıç prensibi olduğu gibi Allah'ın mahza zatı, irade sıfatına ihtiyaç olmadan tercihin mebdei, temeli olur. Aynı şekilde kudret sıfatı, insanda seçme hakkının temeli olduğu ve bu sıfat sayesinde dilediğini yapıp dilemediğini yapmadığı gibi, Allah'ın zatı da kudret sıfatına ihtiyacı olmadan bu mebdein kendisidir. Aynı şekilde vücud sıfatı mevcuttaki harici eserler mebdeidir. Allah'ın mahza zatı da vücudun kendisine ihtiyaç olmadan bu mebdein kendisidir. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın ne ilmi ne iradesi ne kudreti ne de vücudu vardır. Ne de bu sıfatlardan her biri mahza olarak ona (Allah'a) bunları tevatu' yoluyla yüklem yapmak manası üzerinden zatının aynı (kendisi) değildir. Her ne kadar muhakkik -Devvanî ve Fadıl Gelenbevî- gibi kelamcılardan felsefecilerin mesleğini savunanlar; "bu -yani mahza zat- inkişâf prensibi olması açısından ilim, tahsis ve tercih mebdei olması açısından irade, seçim hakkı prensibi olması açısından irade, harici eserler mebdei olması açısından da vücuddur" deseler de. Çünkü böyle bir söz, zatı her şeyden tecrit etmek ve onu hâlis basitliği ve mübhemliğinde bırakmak olan gayeden uzaklaşmaktır, bu gayeyi göz ardı etmektir. Aynı zamanda mübhem, basit zattan tayin edici sıfatlara dönüş, ispatı istenen iddiayı inkârdır. Buna göre sanki inkişâf prensibi ilimden başkası, tercih ve tahsis prensibi iradeden başkası, harici eserler mebdei de vücuddan başkası olamaz. Buna karşın maksat mübhem, basit zat ile yetinip tayin edici bu sıfatların hepsinden müstağni olmaktır. Artık bundan sonra o ilimden müstağni mübhem zat hakkında "o ilimdir" iradeden müstağni hakkında "o iradedir" vücuddan müstağni hakkında "o vücuddur" denilemez. Çünkü bu sıfatların hepsi ondan yani Allah'tan nefy edilmiş, eserleri üzerine terettüp ettiği için, onun bu sıfatların hepsinin yerini tutan (hiçbirine muhtaç etmeyen), hakikati malum olmayan basit zatında yok olmuştur. Vücudun başkasıyla beraber mahza hâliyle eserler mebdei olan zatında yok olması ile vücudîlik mezhebi -felsefî ve tasavvufî- her iki türü ile yok olmaktadır. Bununla beraber de felsefî türü, Allah'ın mevcut ol-

186. "İlim" olmadan "âlim" nasıl tasavvur edilir sorusuna gelince... Manası da "eğer âlim ise ilimden mücerred değildir. Eğer ilimden mücerred ise o zaman da âlim değildir. Veya vücud olmadan mevcut nasıl tasavvur edilebilir?" Bunlara gelince biz şu an felsefecilerle mezheplerinin temeli olan sıfatları nefyedip neticelerini mahza zatı üzerine tertip etmeyi tartışma sadedinde değiliz. Bilakis şu an vücudî felsefe ile vücudî tasavvufu iptal sadedindeyiz.

mayan bir vücud, vücudun da zatı ile mevcut, mevcut olanın da vücud ile mevcut olduğunu -ilerde öğreneceğin üzere- iddia edecek dereceye ulaşan hurâfeler de yok olmaktadır. Bunların hepsiyle beraber tasavvufi vücud hurâfelerinin ulaştığı noktayı biliyorsun. Daha önce bilmediklerini de öğreneceksin.

Garip olan durumlardan biri de vücud ile ilim, irade, kudret ve sair sıfatların Allah'ın mahza zatından nefyedilmesi, bu nefye binaen de bize göre bu zata ilim, kudret, irade yahut vücud demenin doğru olmaması, konusunda bir fark olmamasına rağmen... Evet, bunlara rağmen vücud, felsefecilerin ve tasavvufçuların ilahı olmakla, üzerine hurâfelerden saraylar, yüksek kuleler bina etmekle imtiyaz kazanmıştır. Filozoflara mensup olanlardan hiçbiri "Allah'ın hakikati, mahiyetten mücerred vücuddur" dedikleri gibi "onun hakikati -örneğin- âlimin (bilen) zatından mücerred olan ilimdir, dememişlerdir. Tasavvufçulardan hiçbiri de "Allah'ın hakikati, mutlak vücuddur" dedikleri gibi "o (Allah'ın hakikati) mutlak ilimdir" dememişlerdir.

Dolayısıyla felsefecilerin mezhebinin hakikati, Allah, vücuddan mücerred bir zattır. Zat ve mâhiyetten mücerred bir vücud değildir. Nitekim o, ilim, kudret ve iradeden de mücerred bir zattır. Buna binaen o (Allah), bütün bu hususlardan mücerred, mahza hâliyle kendisinden nefyedilen bu sıfatların yaptığı her şeyi yapmaktadır. Aynı şekilde Allah'tan başkasında ilim, kudret ve irade üzerine terettüp eden neticeler, Allah Teâlâ'nın, bunlardan mücerred zatı üzerine terettüp eder. Başkasında vücud üzerine terettüp eden netice onun vücuddan mücerret, mahza zatı üzerine terettüp eder. Evet, mümkinâtın üzerine terettüp eden eserler ve fiiller, onların vücudu üzerine terettüp eder. Onların zatları değil, vücudları (varlığı, var olması) harici eserler mebdeidir. Aynen Allah Teâlâ'daki hâli ne ise bu da öyledir. Durum böyle olunca "Allah vücudun kendisidir" deme yetkisine sahip olacak kimse var mıdır? Zira vücud, -Allah Teâlâ'da vücudu değil de zatı eserler mebdei olmasına karşın- Allah'tan başkasında harici eserler mebdeidir. Bu ise, felsefeciler mezhebinin adına onların mezhebinde yapılan büyük bir tahrif ve gayelerinden açık bir sapmadır. Ya felsefecilerin taraftarları, onların mezhebini bilmiyorlar ya da felsefecilerin kendisi de kendi mezheplerini bilmiyorlar. Çünkü Allah'ın zatını, vücud sıfatıyla muttasıf olmaya ihtiyacı olmadan kendi nefsi ile harici eserler mebdei olsun diye vücuddan tecrid etmişlerdir. Bundan sonra, Allah'tan sadır olan eserlerin temeli olsun diye vücudu, Allah'ın zatı yapmak, yoldan açık bir sapmadır. Eğer Allah, vücudun zatının aynı olması sayesinde eserler mebdei, prensibin kendisi de o vücud ise o zaman mahza zatı müstağni olduğu için Allah'ın zatını vücud dâhil her şeyden tecrit etmek nerede kaldı? Allah'ın kendisinden müstağni olduğu şey, nasıl Allah'ın zatı olur? En fazla olan, vücuddan mücerred zat, vücuda her birinin harici eserler mebdei olması

konusunda benzemektedir. Nitekim her birinin inkişaf prensibi olması konusunda (zatı) ilme benzemektedir. Ancak böyle olması ne ilim ismini ne de vücud ismini ona vermemizi doğrulamaz. Özellikle de vücud ahkâmını en geniş şekliyle ona tatbik etmeyi doğrulamaz. Hâlbuki benzetmeye dayanan bu kullanım da isimlendirme de Allah'ın vücudu ile değil de zatı ile harici eserler mebdei olduğunu söyleyen iddiadan geriye dönüşü andırmaktadır. Bu iddianın sözlü ifadesi, Allah'ın zatı, zatı vücud olduğu için değil de Allah'ın zatı olduğu için harici eserlerin mebdei olduğudur. Yoksa harici eserler mebdei olsun diye Allah'ın zatının vücuddan ibaret olduğunu söylemek onların Allah ile mümkinât arasındaki, mümkinâttaki harici eserler mebdei bunların vücududur. Allah'ta ise mahza zatıdır, şeklindeki ayrımlarına aykırı olur. Bu durumda Allah'ta ve mümkinâtta, her ikisinde eserler mebdeini vücud yapar. Her ne kadar vücudun Allah'taki konumu mümkinâttaki konumundan farklı olsa da.

Açık bir şekilde ortaya çıktı ki, felsefeciler nezdinde Allah'ın hakikatinin vücud olduğu iddiası doğruluktan uzak, gayet sakıt bir iddiadır. Bu iddiayla beraber Allah Teâlâ'nın, vücud olmasının, vücudun kendisi olması ve vücudun kendisinden ayrılması, bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı derecesinde imkânsız olması üzerine bina edildiği iddiası da düşer. Ancak felsefecilerin Allah'ın mahza zatı -örneğin- ilim olmadan inkişâfın prensibi, vücud olmadan harici eserler mebdei olması iddiasının imkân dâhilinde olduğu... Yahut daha açık bir ifadeyle ilim olmadan âlim, vücud olmadan mevcut olup ilim ve vücud görevini ifa ettiği... Binaenaleyh mahza zatın, vücud görevini ifa ederken onu vücudun kendisiymiş gibi yapma ve vücudun ondan ayrılmasını bir şeyin kendinden ayrılması gibi değerlendirme... İddiası teslim (kabul) edilmezse o zaman başka. Öyleyse felsefecilerin mezhebine göre işin hakikati Allah'ın vücuddan mücerret zatı, sonucunu yerine getirmekte vücud gibi, sonucunu yerine getirmekte ilim gibi, sonucunu yerine getirmekte irade, kudret... gibidir. Yoksa vücudun kendisi ilmin kendisi değildir, hiçbir şey onun (Allah) gibi değildir. Peki, Allah'ın zatının, benzerleri arsında, o zat hakkında mevcud olmadan; yani mahiyet olmadan -vücudî felsefecilerin mezhebinde olduğu gibi- vücuda benzer olması yahut -vücudî tasavvufçuların mezhebinde olduğu gibi- her mevcudda vücudun aynı (kendisi) olması yeterli midir?

Herhalde buraya kadar Allah'ın yardımı ve tevfiki ile vahdet-i vücud meselesinin temeli olan vücudîye felsefesinin batıl olmasının üstündeki örtüyü açmış olduk. Bu esasın batıl olduğuna dair bu açıklık, müessisin (tesis edenin) iptaline başlamadan gerçekleşti. Bu ölçüdeki açıklamadan vahdet-i vücud fikrinin felsefecilerin mezhebini yanlış anlamaktan doğduğu ortaya çıkmıştır. Yanlış anlayanlar sadece vücudî

tasavvufçular da değil. Bilakis Allah'ın vücudu konusunda kelamcılardan felsefecilerin mezhebini savunanlar da yanlış anlamışlardır. Allah'ın sıfatlarını nefy etme ve mübhem mahza zatı ispat konusunda felsefecilerin mezhebi, onu ilimden, kudretten, iradeden ve de vücuddan mücerred yapmıştır. Bundan dolayı harici eserleri, vücudu üzerine değil de mübhem (bilinmez) mahza zatı üzerine tertip edilmiş saydılar. Çünkü ilimden ve başka sıfatlardan mücerred olduğu gibi mahzalığıyla vücuddan mücerred olmuştur. Olması gereken felsefecilerin "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" şeklindeki sözlerinin onların Allah'ın sıfatları hakkındaki "sıfatları zatının aynıdır" görüşlerine muvafık şekilde anlamaktı. Yani, sıfatların sıfatlarını zatın kendisine tertip etmekle beraber sıfatları nefyedip zatı ispat etmekti. Öyleyse "Allah'ın vücudu zatını aynıdır" sözlerinin manası, mübhem mahza zatı ispat etmek, vücudun neticesinin -ki bu netice onun harici eserler mebdei olmasıdır- zatın kendisi üzerine terettüp edilmesi ile beraber vücudu nefy etmektir. Bu sözün manasının "Allah'ın zatı vücuddan ibarettir, ondan başka zatı yoktur, dolayısıyla o, mahiyetten mücerred vücuddur" olması caiz (doğru) değildir. Çünkü böyle olması zatın mübhem halinin daimliğine, olduğu hal üzere kalmasına "mümkinatta harici eserler mebdeinin vücudu, Allah'ta ise vücudu değil de mahza zatıdır" sözlerine aykırıdır. Ancak felsefecilerin "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" sözlerini yanlış anlayanlar, Allah'ın zatını vücuddan ibaret sayanlar, onlara bu hatayı süslü gösteren hususun "Allah'ın zatı vücud olursa vücud vasfının ondan ayrılması bir şeyin kendinden ayrılması derecesinde imkânsız olur. Binaenaleyh bununla Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını sırrı çözülür" şeklinde olanlar... -Bu cümlelerde tekrarlanan vücud (var olma) bilinen manası ile kullanılmıştır- İşte bu hatalı kimseler dikkatleri, vücudun, hariçte mevcut olmadığı için yahut en azından kendi nefsi ile kaim olmadığı için, ayrıca vahdeti vücud mezhebinde olduğu gibi her mevcutta var olduğu için Allah'ın zatı olmasının doğru olmayacağına çekilince, Allah'ın hakikati yaptıkları vücudu her mevcutta var olan bilinen manasından sarf edip (alıkoyup) mümkinatın vücudiyetine sadık olmasın[187] diye mahiyetten mücerret olmakla kayıtlamışlardır. Ancak bu hile, bu çaba, vücudu kendi nefsi ile kaim yapmakta faydalı olmamış, bilakis vücudu, vücud (var olma) manasında tamamen çıkarmışlar, mübhemlik ve mahzalıkta Allah'ın zatına müsavi (eşit) veya müradif yapmışlardır. Manasından soyutladıktan ve vücud dâhil her şeyden mücerred, mübhem mahza zatın delalet ettiği manadan başka bir manaya delalet etmeyen bir hale koyduktan sonra, vücud ismini tutmanın hatalı kimselerden başka bir hatanın hazırlığını yapmaktan başka bir lüzumu yoktur. Nitekim önümüzdeki satırlarda bunu öğreneceksin. Hâlbuki zatın, mübhem ve bilinen manası ile dâhi olsa vücuddan mücerret olması, vücud "ismi" mübhem ve bili-

187. Yani onun vücudu ile mümkin varlıkların vücudu aynı olmasın. (Mütercim)

nen manasından çıkarılmış olsa dahi "vücud" ismini almayı kabul etmez. Ancak onlar, mübhem zatı, mübhem vücud ismi ile tahayyül ettiler. Bu hayale binaen de vücud, felsefecilerin mezhebini yanlış anlayanlar nezdinde "Allah'ın hakikati" olarak karar kılmıştır.

Bu vücudun da bilinen manası yoktur ki Allah ile bağ, bir şeyin kendi ile bağı gibi olsun, Allah Teâlâ'ya "vacibu'l-vücud"luğu temin (garanti) etsin. Lafzının da hiçbir münasebeti yoktur ki Allah'ın zatı için kullanılsın. Dolayısıyla o (vücud), Allah'ın hem lafsına hem manasına yabancıdır. Felsefecilerin mezhebini hakiki halinden tahrif eden, vücudu Allah'ın hakikati yapmak için uzak tevillere boğulan taraftarlarının "muhakkak bu vücud, harici eserler mebdeidir" şeklindeki sözlerine gelince bu, meseleyi karmakarışık edip bulandırmaktan başka bir şey değildir. Çünkü vücudun eserler mebdei diye tabir edilen bir manası yoktur. Bilakis manası el-kevn fil-ayan (ayanda oluştur, olmak)tır. Evet, vücud, mümkün varlıklarda eserler mebdei olur. Ancak bu da "vücud" manasında değildir. Allah Teâlâ'da eserler mebdei olmaya gelince bu, felsefecilere göre vücudu değil, mahza zatıdır. Öyleyse Allah Teâlâ'ya el-kevn fil-ayan manasında "vücud" demenin de bir temeli yoktur. Çünkü onlara göre Allah, bundan mücerrettir. Eserler mebdei manasında da bir temeli yoktur. Çünkü vücudun eserler mebdei olması Allah Teâlâ'da değil ancak mümkün varlıklarda olur. Kaldı ki eserler mebdei mümkün varlıklarda da vücud manasında değildir. Allah'ın zatına vücud demeye gelince... Her ikisinin eserler mebdei olmasındaki iştiraki münasebetiyle, öyle ki vücudun mümkün varlıklar da eserler mebdei olması gibi Allah'ın mahza zatının eserlerinin ve fiillerinin prensibi olacağı, çünkü Allah'ın vücud dâhil her şeyden mücerret zatı, mümkinâtın vücuduna benzer, dolayısıyla ona da vücud denilir... (Şeklindeki bir izaha binaen) Allah'a vücud demenin hiçbir yeri yoktur. Şu sebeplerden... Birincisi: mümkinâtta eserler mebdei olan vücud, eserler mebdei değil bilinen yani el-kevn fil-ayan manasındadır. Vücudun ise bunun gibi bir manası yoktur. Dolayısıyla Allah'ın zatına bu münasebetle verilen (kullanılan) vücudun da bilinen manasında olması icap eder. Bu ise varsayılanın hilâfınadır. Çünkü onlar, "muhakkak bu vücud, eserler mebdei manasındadır" demişlerdir. İkincisi ise: Allah'a hakikatini, bir şeyin kendinden ayrılması derecesinde keşif sadedinde vücud demek, "bu kullanım teşbihe dayalı bir kullanımdır" diyen kanaatle taban tabana aykırı olmaktadır.

Binaenaleyh onların iddia ettiği gibi, vücudun bizzat kendisi ve kendisinden başka zatı olmayacak manasında vücud, Allah'ın zatının aynı (kendisi) olsaydı o zaman Allah'ın zatına vücud demenin teşbihe dayalı bir kullanım değil hakiki kullanım olması icap ederdi. Bu "vücud "şayet kendi nefsi ile kaim olmayan, mastari, bilinen

manasında ise bunu kendi nefsi ile kaim olan Allah'ın zatına tevatu' yoluyla haml doğru olmazdı. Şayet doğru olsaydı vahdet-i vücud mezhebinde olduğu gibi mümkinâtın vücudu Allah'ın zatına karışmış olurdu. Yok, eğer onlara göre vücudu ile değil de zatı ile eserler mebdei olan Allah'a tevatu yoluyla hamli doğru olsun diye eserler mebdei manasında ise burada da yine eserler mebdei olan ve bilinen manasında kullanılan mümkinâtın vücuduna hamli doğru olacaktır. Nitekim Fâdıl Gelenbevi bu hususu, "muhakkak eserler mebdei manasında vücud, kevn manasında vücuddan geneldir. Bu vücudun da prensip (mebde) manasında "Allah'ın zatı ve mümkinâtın vücudu olmak üzere iki ferdi" olduğunu açıkça söylemiştir. Madem öyle o zaman mümkinâtın vücudunun Allah'ın zatına karışması lazım gelir. Çünkü mebde' (prensip, temel) manasında vücudun her ikisine kullanımı doğru düşmektedir. Bu ise vahdet-i vücud mezhebini kabul etmeyen vücudi felsefecilerin kendisinden dolayı el-kevn (oluş) manasında vücuddan eserler mebdei manasındaki vücuda kaçtıkları mahzurlardan biriydi. Yine de vücudu; yani Allah'ın hakikati yaptıkları eserler mebdei manasındaki vücudu, mümkinâtın vücudundan ayırt etmek için mahiyetten mücerret olmakla kayıtlamaya ihtiyaç hâsıl oldu. Böyle olunca vücudun kendisi ona mahiyet ve zat olduğu için Allah'ın hakikati mahiyetten mücerret bir vücud oldu. Buna karşın, Allah'ın sıfatlarını nefy eden, vücuddan ve her şeyden mücerret mahza zatın varlığını ikrar eden felsefecilerin ve mezhebinin hakikatine nazarla Allah'ın hakikati, vücuddan mücerret bir vücud olmalıdır. İlk felsefi bakış açısından vücuddan mücerret mahiyetin ikinci felsefi bakışta nasıl mahiyetten mücerret vücuda dönüştüğüne bir bak. İki farklı bakışı vücudilerin keyfine göre "vücuddan mücerret vücud" sözümüzle bağdaştırabiliriz. Şöyle ki ikinci vücudu, bilinen yani el-kevn fil-ayan manasında, birinci vücudu da eserler mebdei manasında alırız. Ancak benim bakışıma göre bu uydurulan manası ile vücudi felsefeciler mezhebine tamamen yabancıdır. Hakikati sulandırmak, karıştırmak ve mahza zatın, bilinen manasıyla kendisinden nefyedilmesine ve onunla olan bağının koparılmasına rağmen vücud ile bağını tutmak adına (felsefecilerin mezhebine, yabancı olmasına rağmen) dâhil edilmiştir. Her ne kadar o uyduruk manası ile ve de kendisi ile vücud dâhil her şeyden mücerret mahza zattan başka bir şeyin kast edilmediği vücudun, malum olan vücud ile lafız (benzerliği) dışında bir bağı olmasa da...

Okurdan özür diliyorum. Allah'ın vücudu (var olması) meselesinde kelamcılardan, felsefecilerin mezhebini benimseyenlerin çarpıklıklarını sıralamayı her bitirmek isteyişimde dönüp tekrar dalıyorum. Her dalışımda da onların yeni bir çarpıklığını keşfediyorum. Bu tekrarlarımın hepsi, bu çok karışık, çok garip olan meseleyi kavratmaktaki titizliğimden dolayıdır. Bu konuda hata eden ve hatasının farkında

olmayan kelamcıların da-ki bunlardan bazılarının ismini daha önce zikrettim- bu meselede hata ettikleri kadar başka bir meselede hata ettiklerini görmedim.

Harici eserler mebdei manasındaki vücud uydurması... Allah'ın vücudu meselesinde "Allah'ın vücudu zatının aynıdır" diyen felsefecilerin mezhebini -maalesef benimseyen muhakkik kelamcılardan "vücudî hurâfe" taraftarlarının- dayandıkları en büyük temel olunca, bunu savunurken de hiçbir zorlamayı çok görmeyince ben de onların eserler mebdei manasında uydurdukları vücudun sahteliğini beyan için meselenin derinliğine dalma konusunda hiçbir adımı çok görmedim. Kendini hakikatin zirvelerine diken ve sağlamcı okuyuculardan da bu sadetteki adımları çok görmemelerini bekliyorum. Binaenaleyh uydurmacılara -benim saygı duyduğum ve kendileriyle tartışmayı gözümde büyük gördüğüm muhakkik büyük âlimlere -ne kadar büyük olursa olsunlar- münâkaşaya devam edip diyorum ki:

"Allah'ın hakikati vücuddur" diyen hurâfenin tabii neticesi, Allah'ın her vücudda (bütün mevcutlarda) mevcut olması olmuştur. Buda vahdet-i vücud mezhebidir. İddialarına göre Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu ilk keşfedenler bu hurafeye felsefecilerin, "Allah'ın vücudu zatının aynıdır" sözlerinden çıkarmışlardır. Çıkardılar ve Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının sırrını ortaya koyduğunu görünce de beğendiler, beğendirdiler. Tabii burada vücud, malum olan manasındadır. Ancak onlar tutmuş oldukları bu ıssız yolda birtakım engellerle karşılaştılar, büyük bir açmazın içine düştüler. Nihayetinde tevil sığınakları arasında mekik dokudukları bu durum onları -manasından tahrif edilen vücud lafsının örtüsü altında- vücuddan mücerret mahza zat diye bir şey söylemeye sevk etmiştir. Hem de onların tercih ettiği mezhep bunun aksine yani mahiyetten mücerret vücud olmasına rağmen. Bu sefer vücud hurafesini uydurmakla amaçlanan üst (nihai) gaye, zayi olmuş oldu. O gaye de Allah'ın hakikatini vücud hakikati ile birleştirerek Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının sırrını, anahtarını elde etmekti. Çünkü o gayenin bu birleştirmeye tereddüt etmesi, Allah'ın hakikati yapılmış vücudun, bilinen yani el-kevn fil-ayan manasında kalmasına bağlıydı. Bu manada vücudun ise Allah'ın zatı olması sayesinde, bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı derecesinde ayrılması imkânsız olacaktı. Mahiyetten mücerred eserler mebdei manasında uydurulan vücuda, daha sonra ondan, her şeyden ve Allah'a; bir şeye kendinin sübutu derecesinde sabit olması istenen manasıyla vücuddan mücerred Allah'ın mahza zatına intikale gelince bu, matlubu (gayeyi) gerektirmekten tamamen uzaktır. Eğer Allah'ın her şeyden ve vücuddan mücerret mahza zatının bir şeyin kendine sabit olması derecesinde vücudun sübutunu gerektirmesini, Allah'ın eserler mebdei manasında vücud olması icap ettiriyorsa... Heyhat ki böyle olsun! Siz onu ancak Allah'ın, vacibu'l-vücud tabirinde vücuddan

kastedilen el-kevn fil-ayan manasındaki vücud olmasını icap ettirir...(Eğer o icap ettiriyorsa) o zaman Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını, "Allah'ın hakikati vücuddur" şeklindeki tefsirden ulaşılmak istenen gaye zayi olmuş gitmiştir. Evet, bu gaye Allah'ın hakikati yapmış oldukları vücudun, kendisine bir şeyin kendine sübutu derecesinde sübutunu istedikleri vücuddan farklı (başka) olması sebebiyle zayi olmuştur. Vücudî felsefenin en hamasetli savunucularından biri olan muhakkik Devvanî'nin, Allah'ın vücudu illete muhtaç olmasın ve (Allah) vacibu'l-vücud olsun diye Allah'ın hakikati ile vücudun hakikatinin birleşmesinin gerektiğini ispat için çabalarken söyledikleri sözler berhava olmuş gitmiştir. İşte şu da Devvanî'nin sözüdür. Fadıl Gelenbevî kendisinden nakletmiştir: "Bir şeyi mahiyeti itibariyle mugayir (başka) olan her şeyin o mahiyete sübutu, kendisini ona ispat edecek bir illete muhtaçtır. Mümkinât gibi kendinize zaid bir vücud ile olan her mevcudun o zaid vücudu kendisini sabit kılan bir illetin mutlaka bulunması gerekir. Bu illet de mümkinâtta (olanların) gayrıdır. Ancak "vacib"te ne gayrı ne de zatı olur. Çünkü vücudu ifade eden şey, ifade mertebesinde bedihi (kaçınılmaz) olarak mevcuddur. Şayet zatı, kendine zaid olan vücudu sağlayan olsaydı o zaman vücud itibariyle kendi zatından önce gelmesi icap ederdi.

Fadıl Gelenbevî'nin *Akaid-i Adudiye Şerhine* haşiyelerinde, şârihi muhakkik Devvanî'ye nispet ederek ve bazı kitaplarından naklederek esas alıp zikrettiği "burhan" işte budur. Fadıl Gelenbevî'nin sözlerinden Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu söyleyen felsefeciler mezhebinin ve onlara tabi olan muhakkik kelamcıların dayanağının, (Allah'ın) vacibu'l-vücud olduğunu ikrar etme yolundan başka yol olmadığına delalet edenin, işte bu burhan olduğu anlaşılmaktadır. Eğer Allah'ın hakikati vücuddan ibaret ise, bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı derecesinde vücudun kendisinden ayrılması imkânsız olur. Bununla beraber vücudunun da zatının gayrısı (zatından başka şey) olması imkânsız olur. Çünkü vücud, zaten gayrısı olsaydı -nitekim kelamcıların cumhurunun görüşü bu şekildedir- ona zaid olur, buna bağlı olarak zaid olan vücudu ona sabit yapacak bir illete ihtiyaç duyar. Şayet illet onun zatının gayrısı olsa o zaman Allah, vücudunda (varlığında) gayrına (başka şeye) muhtaç olur ve bununla vacibu'l-vücud değil mümkinu'l-vücud olurdu. Eğer illet zatı ise vücud itibari ile zatının vücuddan önce gelmesi lazım gelirdi. Yani zatının, mevcut olmadan mevcut olması icap ederdi. Nitekim felsefecilerin mezhebinin kelamcılardan taraftarları bu izahla, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının sebebi, zatının vücudunun illeti olduğunu söyleyen (kelamcıların) cumhuruna itiraz etmişlerdir. Öyle olunca vücudun ondan ayrılması, malulün illetinden ayrılması gibi imkânsız olur. Daha önce bu itirazı takrir etmiş ve bu itirazın gücünü, cevap vermenin

zorunluğunu ikrar etmiştim.

Ben de cumhurun mezhebini, Allah'ın vücudu zatının aynıdır diyen ve bundan da Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu söyleyen mezhebe tercih etmemle beraber, asla misli, benzeri olmayan Allah'ın hakikatini tayinden kaçınmak adına yine Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını, "zatı vücudunun iletidir" şeklindeki ta'lillerinde cumhura tabi olmaktan da el çekiyorum. "Bunu dedikten sonra, muhakkik Devvanî'nin, Allah'ın vacibu'l-vücud olması için zatının vücuddan ibaret olması gerekir" diyen vücudîlerin mezhebi üzerine ikâme etmiş olduğu burhana cevap olarak diyorum ki: Biz, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını, vacibu'l-vücud olmayan âlemin, onun vücuduna illet olacak ve kendisiyle mümkin illetlerin teselsülü kesilecek, vacibu'l-vücud olan bir mevcuda ihtiyaç duymasından biliyoruz. Bunu, o vacib'in vücudunun illetini bilmeden, onun vücudun kendisi olduğu şeklinde bir tayinde bulunmadan biliyoruz. Sizin "vakıa bu vacip olan mevcudun vücudu, zatının aynı olmazsa bilakis gayrı olur ve zatına zaid olursa o zaid olan vücudu kendisini sabit kılacak bir illete ihtiyaç duyar da sonra o illetin ne zatın gayrı ne de aynı olması mümkün olmaz... Zikredilen burhanın (istidlâlinin) sonuna kadar..." şeklindeki sözlerinize gelince hiçbir şey değildir. Aynen daha önce bu kitapta Spencer'dan naklettiğimiz sözlerinde bir şey bilmeyen çocuğun "öyleyse Allah'ı kim yarattı" sorusuna benzemektedir. Çünkü mucid illete muhtaç olmanın illeti farklı iki mezhepte olduğu gibi ya muhtaç (varlığın) hadis olması ya da "mümkin" olmasıdır. Ancak âlemin vücuduna (varlığına) muhtaç olduğunu söylediğimiz mevcut, mümkin illetlerin teselsülünü kesmek için vacibu'l-vücud ve kadîm (ezeli) olmalıdır. Dolayısıyla, burhan sahibinin bu ezeli mevcudun illetini; zatının gayrı olmasına binaen, ne kadar kendine zaid olursa olsun araştırmak, bulmaya çalışmak abesle iştigalden ibarettir. Ayrıca vacibu'l vücud olan mevcud için hüdus (sonradan meydana gelme) yahut mümkinliği tasavvur etmeye mahal yoktur ki vücudu bir illete muhtaç olsun.

Daha önce felsefecilerin mezhebine göre Allah'ın hakikatinin, mahiyeti bilinmeyen, Allah Teâlâ dışındaki her mevcudun üzerine harici eserler terettüp etsin diye ihtiyaç duyacağı her sıfattan ve de vücud sıfatından mücerret mahza bir zat olduğunu aktarmıştık. Allah Teâlâ'ya gelince onun zatı, başkasının vücudu üzerine terettüp eden eserler onun mahza zatı üzerine terettüp ettiğinden dolayı herhangi bir sıfatla ve de vücud sıfatıyla muttasıf olmasına muhtaç bırakmamaktadır. Allah'tan nefyedilen ve başkasına ispat edilen vücud, bunların hepsi, bilinen manasında vücuddur. Bize göre de bu manadan başka manası yoktur. Eserler mebdei manasında vücuda gelince bu, Allah'ın hakikatini vücud yapan vücudîlerin uydurmasıdır. Uydurdular ve buna vehmen iki fert belirlediler: Allah'ın zatı, başkasının vücudu. Çünkü bu iki-

sinden her biri eserler mebdeidir. Hâlbuki ikisinde de bu manada bir vücud yoktur. Allah Teâlâ'da yoktur; çünkü felsefeciler mezhebinde vücud ondan nefyedilmiştir. Eserler mebdei de vücudu değil, mahza zatıdır. Allah'tan başkasına gelince bunun muttasıf olduğu vücud ondaki eserler mebdei olur... Tabi vücudun bilinen manasıyla, eserler mebdei manasıyla değil. Her ne kadar, "vücud lafzını manasına göre değil de bilakis onun ona sıfat olması manasına göre eserler mebdeidir" demek doğru olsa da... Dolayısıyla Allah'tan başkasında eserler mebdei onun bilinen manası ile -yani el-kevn fil-ayan manasında- vücududur. Allah Teâlâ'da eserler mebdei ise, mahza zatıdır. Ne Allah Teâlâ'nın zatında ne de ondan başkasında eserler mebdei manasında bir vücud icad etmeye gerek yoktur. Hatta biz, vücudu ile değil de mahza zatı ile eserler mebdei olan Allah Teâlâ'ya, zatını, ondan başkasında eserler mebdei olan vücuda benzeterek vücud demeyi kabul etsek dahi bu vücud, benzetilendeki vücudda olduğu gibi malum olan manasında olur.

Özetle onların "iki ferdi vardır" dedikleri şey, iddia ettikleri gibi eserler mebdei manasındaki vücudu değildir. Bilakis eserler prensibinin kendisidir. İki ferdin birincisi: Allah'ın mahza zatı, diğerinde ondan başkasının vücududur. Bu vücud ise bilinen manasıyladır. İki fertten herhangi birinde eserler mebdei (prensibi) manasında bir vücud yoktur. Ancak vücudîlerin, felsefecilerin mezhebinde vücud, mahza zattan nefyedilmiş olmasına rağmen Allah'ın mahza zatı ile vücud arasında bir bağ bulmaya şiddetle muhtaçtırlar. Daha önce de aralarındaki bağın Allah'ın zatı ile vücudun bir olması derecesinde (kuvvetli) olduğunu iddia etmişlerdi. Kendilerini buna iten sebep itibariyle bu iddianın hakkı vücuddan, malum olan manasını kastetmeleriydi. Ancak bilinen manaya yorumlarının önünde birtakım engeller görünce onu bırakıp eserler prensibinin manasındaki vücuda döndüler. Yaptığımız izahlardan buna dönüşün, Allah'ın her şeyden ve vücuddan mücerret mübhem, mahza zatına bir dönüş olduğunu öğrenmiştin. Bununla da Allah'ın vücudla bir olduğu iddiası da düşmüş oldu. Onlar şu an vücud ile bu vücuddan mücerret mahza zat arasında bir olmadan daha altta bir seviyede olana yeni bir bağ bulmaya muhtaçtırlar. Allah Teâlâ'nın vacibu'l-vücud olmadan mevcud olması icabı... Bundan dolayı mahza zatı eserler mebdei manasında vücud diye isimlendirmeyi uydurdular.

O büyük davalarından; Allah'ın hakikati ile vücudun hakikatinin bir olduğu iddiasından nasıl vazgeçtiklerine bir bak! Bu bir olma, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının sırrı olsun, ondan vücudun ayrılması, bir şeyin kendinden ayrılması derecesinde imkânsız olsun. Vücud burada da tabii bilinen manasındadır. Bu davadan vaz geçip Allah'ın zatını hakiki olmayan vücud dışında bir vücud ile isimlendirdiler. Amaçları "vücud" ismi ile Allah'ın zatı ile hakiki vücud arasında bir bağ kurmaya yol

bulmaktı. Bizler, Allah'ın hakkında hiçbir delil indirmediği bu isimlendirmeyi teslim etmemekle beraber... Teslim etsek dahi bundan sonra onların bu uyduruk bağı tahsilde çektikleri zorluk olduğu haliyle bakidir.

Fadıl Siyalkuti'nin -ki kendisi en çetrefilli ilmî meseleleri çözmedeki uzman âlimlerden biridir- Allah Teâlâ için ispat etmek istedikleri malum manasıyla vücudu, Allah'ın hakikati yaptıktan sonra vücudu kendisine yüklemek zorunda kaldıkları uydurma manasıyla vücuddan istinbat etmekte yoğun bir çaba harcadığını gören, yorgunluğu konusunda acayip şeyler görmüştür. Nitekim vücudun manasındaki bu değişiklik vücudîlerin -daha önce beyan ettiğimiz üzere- Allah'ın hakikatini vücud yapmaya engel olmuştu. Bu zatı muhterem de amaçlarına ulaşmaya engel olan bu tağyirin etkisini izale etmeye çalışmaktadır. Bunu da uydurulan manasıyla vücudu, istenilen manadaki vücudu iktiza ettiğini söylemek yoluyla yapmaktadır. Ancak bu iktiza illetin malulünü iktiza etmesi (gerektirmesi) şeklinde değildir ki, kelamcılara yöneltilen itirazlar onlara yöneltilmesin. Bilakis cüz'inin külliyi iktiza etmesi şeklindedir. Külliden kastı ise araz-ı âmmdır. Bu durumda matlub (olması istenen) olan vücud, Allah Teâlâ'nın mahiyetinin aynı değilse, mahiyetinin lazımı olur. Sen de biliyorsun ki bu şekildeki izahı, bizim zikredilen illiyeti yahut daha doğru ifadeyle bu Fadıl'ın kendisinin iktizaya çevirdiği, bizim de kendisinden naklettiğimiz kelamcıların görüşüne dönüştür.[188] Şu var ki biz, iktizayı, Allah'a mahiyet tayin etme hususunda susan kelamcıların görüşüne göre teslim etmeye karşın Vücudîlerin görüşünde olanı teslim etmiyoruz. Burada Siyalkuti'nin kelamını olduğu gibi aktaralım:

Şerhu'l-Mevakif'te Allah'ın vücudu zatının aynıdır diyen felsefecilere kelamcıların, "Vücud, iki tarafı gerektiren bir izafettir. Birincisi mahiyet, ikincisi vücuddur. Çünkü o, mahiyetin vücudu iktiza etmesinden ibarettir. Bu durumda vücudu mahiyetine zaid olmaktadır." Şeklindeki itirazını cevaplarken şöyle demiştir: "Eğer zatı vücub başkasından müstağni olmakla tefsir edilirse o vacib de iki şeyin gerçekleşmesini muhtaç olmayan selbî (tenzihi) bir durumdur. Yok, eğer zatın vücudu iktiza etmesi ile tefsir edilirse o zaman deriz ki: Mahiyeti olan hassın vücudu zatı ile mutlak vücud olan arızını gerektirir." bunu izah sadedinde: "burada maksat, mevsufun sıfatı iktiza etmesi değildir. Bilakis ferdin; külli, ona tevatu' yoluyla sadık olsun diye iktizasıdır. Yani akıl o hass vücudu mülahaza ettiyse ve eserlerin her ikisi üzerine terettüp etmekte mümkinin vücuduna iştirak ettiğine uyandıysa, ondan mutlak vücudu çekip alıp onun iddia ettiği ile hükmeder. Dolayısıyla vücud, makulât-ı saniye (ikinci makûller)dendir. vücud, mutlakın ona kullanımının sıdkında (doğruluğun-

188. Fadıl Siyalkuti felsefi mezhebi savunanlar arasında en mutedil olandır. Çünkü kelamcıların mezhebini de savunmaktadır.

da) müstakil ise kendi nefsi ile kaim olur. Böylece kendi nefsi ile mevcut olur. Dolayısıyla onu iktizası müstakilliğindendir. Çünkü bu, zatı ile mevcut olmasını iktiza eden bir vücud olmasındandır. Yani vücud ile hakiki değil intizâi (mecazi) olarak muttasıf olmasını gerektirir. Yoksa kendi nefsi ile mevcut olamaz. Binaenaleyh müstakil olarak vücudu tevatu yoluyla iktiza etmesi zatı ile iştikak yoluyla vücudu iktiza etmesini gerektirir."

Fadıl Siyalkuti'nin tâliki hakkında bir şey söylemeden önce *Mevakif*'in şârihini, yani Allah'ın vücudu meselesinde felsefecilerin mezhebini tercih eden muhakkik kelamcılardan Seyid Şerif Cürcânî'ye destek mahiyetinde derim ki: Allah Teâlâ'nın -felsefecilerin mezhebinde ve muhakkik kelamcılardan bir tarifeye göre- hakikati bilinmeyen basit bir zat olduğunu öğrenmiştin. Bu zat üzerine, kemal sıfatlarına -kendisi bu sıfatlarla basit olduğu için muttasıf olmadan- terettüp eden her şey terettüp eder. Allah zatı ile kemal sıfatlarından müstağnidir. Bu sıfatlar da o müstağni zattan nefy olunmuştur. Zattan nefy olunan kemal sıfatlarından biri de vücud sıfatıdır. Buna bağlı olarak, bu mübhem basit zatı hiçbir muayyen hakikat ile tarif ve tahdit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı *Mevakif* de zikredilen itiraz onların aleyhine varid olmuştur. İtiraz şöyle diyor: Bu, her sıfattan mücerret, hakikati meçhul, basit zattan, şayet vücudu bu zatın, vücudu iktiza etmesi ile açıklarsak vacibu'l-vücud olması nasıl tasavvur edilebilir. Hâlbuki Allah'ta mahza zat dışında ne vücud ne de zatının onu gerektirmesi vardır. Eğer onlara göre Allah mevcut ise o zaman o (Allah), ilim olmadan âlim olması gibi vücud olmadan zatı ile mevcuttur. Bizler Allah'ta -felsefecilerin mezhebine göre- *Mevakif*'in şârihi Allâme Şerif Cürcânî'nin ve haşiye yapan Fadıl Siyalkuti'nin iki vücud; biri, iktiza eden diğeri de iktiza edilen, diye zikretmelerine karşın bir tane bile vücud bulamıyoruz.

Felsefeciler mezhebinin gerektirdiği budur. "Allah'ın vücudu zatının aynıdır" şeklindeki sözlerini bu iktizaya tatbik etmek gerekir. Yani zatı ile vücudundan müstağnidir. Yoksa manası -vücudîlerin iddia ettiği gibi- "onun zatı ve mahiyeti vücuddur" değildir. Böyle olsa onların "zatının hakikati meçhuldür" şeklindeki açık ifadelerine aykırı olur. Böyle olmasıyla beraber, "ilmi zatının aynıdır" sözlerinin manası, zatı ile ilme muhtaç bırakmamaktadır. Yoksa zatı ve mahiyeti ilimdir demek değil. Böyle olsa onların "zatının hakikati meçhuldür" sözlerine aykırı olur. Zatının vücud olması da buna aykırıdır. Nitekim zatının vücud olmasına, zatının ilim olması aykırı olur. Herhangi birinin olması da "basit" yapısına aykırılık teşkil eder. Evet, hepsinin yerini tutar, çünkü hepsinin yaptığını yapmaktadır. Ancak bütün bunlardan sonra yine de bir soru kalıyor. Bu her şeyden ve de vücuddan mücerret basit zat, nasıl va-

cibu'l-vücud oluyor? Felsefeciler ve taraftarlarına karşı kelamcıların sorusu budur. Biz soruda ilerlemek istiyoruz. Binaenaleyh diyoruz ki: Vacibu'l-vücud olmadan önce, vücud olmadan nasıl mevcut olur? Allah'ın hakikatini vücud yapan ve bunu felsefecilere nispet eden vücudîler, bu basit, hakikati meçhul, mevcut olması ile vücuddan müstağni olan bu zat ile vücud arasında nasıl "bağ" kurdular? Sonra yine diyoruz ki: Belki onlar, vücud olmadan yani vücud ile muttasıf olmadan zatı ile mevcut olan üzerinde düşündüler, bunun da vücudun kendisi olduğunu gördüler. Onlara göre o, kendisi için ikinci defa var olmaksızın zatı ile mevcuttur. Vücud dışındaki her mevcut zatı ile değil vücud ile mevcuttur. Buna da aydınlatan güneş gibi aydınlatan ışığı örnek verdiler. Dediler ki: "Işık zatı ile aydınlık vermekte güneş ise ışık ile aydınlık vermektedir." Bu konuyu ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

İşte buradan hareketle, hakikati bilinmeyen Allah'ın -kendi iddialarınca- hakikatinin vücud olduğunu bildiler. Daha sonra Allah'ın hakikati olan vücud ile sair mevcudatın vücudunun arasını, birincisini (Allah'ın vücudu) bizzat kendisi, Allah'ın kendi zâtı ile kaim, sair vücûdâtı (var olmaları) ise başka mahiyetlerle kaim olduğu için (Allah'ı) mahiyetten tecrid ederek ayırt etmişlerdir. Bu nokta felsefeci ve kelamcı vücudîlerin mezhebi ile tasavvufçu vücudîlerin yani vahdet-i vücud mezhebi arasındaki yol ayrımıdır. Birinci taife, Allah'ın hakikatinin vücudun hakikati ile birleşmiş olduğunu söyledikten sonra (Allah'ın hakikatinin) her mevcudun vücudu ile birleşmiş olduğunu söylemekten çekinmişlerdir. Zira bunun batıl olduğu açıktır. İkinci taife ise bunu söylemekten çekinmemişlerdir. Bana göre hak, daha önce dediğim gibi -vücudî felsefenin tabii sonunun vahdet-i vücud olacağıdır. Zira vücudu ilahlaştırdıktan sonra mahiyetlerin mukârin (başkasıyla birlikte) olup olmaması ile bir vücudu bir vücuddan ayırmanın ve de mukarin olan vücudu değil de mücerred vücudu ilah saymanın bir temeli, dayanağı yoktur. Olan tek şey mücerred vücudun mücerred bir ilah, mukarin vücudun ise mukarin bir ilah olduğudur. Şu denilemez: Allah'ın kendisi olan mücerret vücud kendi nefsi ile kaim olandır, mahiyete mukarin vücud değildir. Çünkü mukarin vücud, mahiyet ile kaimdir. Çünkü biz diyoruz ki: Eğer zatına nazaran kendi nefsi ile kaim olmak vücudun şanından (özelliklerinden) ise sair vücudların da vücud oldukları müddetçe kendi nefisleri ile kaim olmasına, vücudata mukarin olan mahiyetlerin -vücudâtın mahiyetlerden kaim olmaksızın- kendi nefisleri ile kaim olmasına bir engel yoktur... Nitekim vücudî tasavvufçular böyle demişlerdir. Yine fark noktasında Allah olan vücudun diğer vücûdâta kıyasının caiz olmayacağına da dayanılamaz. Çünkü Allah olan vücud, kendi nefsi ile kaim ise bunun vücud olmasından, vücudâtın da Allah'ın hakikati sayılması için nefsi ile kaim, zatı ile mevcut olmasından dolayı olması icap eder. Kendi nefsi

ile kaim olmasını Allah'ın hakikati olmasından istimdat etmesi caiz değildir. Çünkü bu, vücudu iyilerin iddia ettikleri vücudun Allah'ın hakikati olması iddiasında müsadere (ale'l-matlub)dır. Biz ise bunu teslim etmiyoruz.[189]

Felsefecilerin mezhebinde aklın tasavvur etmesi gereken meselenin tahkiki budur. Bu ise vücuddan mücerret mübhem zat ile zat ve mahiyetten mücerred vücud arasında gidip gelmektedir. Eğer vücuddan mücerred zat ile zattan mücerred vücudun arasını zikretmiş olduğumuz yol ile bağdaştırmak mümkün olsa dahi mübhem zat ile muayyen vücudun arasını bağdaştırmak mümkün değildir. Sanki onların -iki ferdi olan eserler mebdei manasında olan (ki bu iki fert Allah'ın mübhem, mahza zatı ve mümkinâtın vücududur) bizim de uydurmadan başka bir şey görmediğimiz, özellikle de Allah'ın zatı olan fertte- vücud diye uydurdukları şeyden amaçları, birbiriyle bağdaşmayan bu iki şeyi bağdaştırmaktır. Dedik ve yine diyoruz ki: Bunu uydurmadan başka bir şey olarak görmüyoruz. Çünkü onların "iki ferdi vardır" dedikleri, eserler mebdei manasındaki vücud değildir. Bilakis eserler mebdeinin kendisidir. Bu iki fertten biri, Allah'ın mübhem mahza zatı diğeri de onun dışındakilerin vücududur. Bu vücud ise iki fertten herhangi birinde eserler mebdei manasında değil bilinen manasındadır. Özellikle Allah'ın mübhem zatı olan ferdinde. Çünkü bunu hiçbir mana ile vücud diye isimlendirmeye yol yoktur. Özellikle de onun mübhem, vücuddan mücerred bir zat olduğunu kesin belirttikten sonra. Evet, diğer fert vücuddur. Ancak iki fertten birinin eserler mebdei için vücud olması diğer ferdin de öyle olmasını gerektirmez. Böyle olsa o zaman iki fert tek ferde dönüşür. Kaldı ki vücud olan fert, eserler mebdei manasında değil bilakis bilinen manasındadır. Vücud olmayan ferdi diğer ferdine benzeterek vücud olarak isimlendirmek caiz (doğru) oluyorsa, benzetilen ferdin de olduğu gibi bu vücudun da eserler mebdei manasında değil, bilinen manasında olması gerekir.

Okurun zihninde, akıl ehlinin ortaya koyduğu mezheplerden hiçbir mezhep de hakikati bilinmeyen Allah Teâlâ'nın zatının tayin edilmesinin (mahiyetinin belirlenmesinin) caiz olmadığını yerleştirmek gayretindeyim. Aynı şekilde Allah'ın hakikatini, hangi manada olursa olsun vücud gibi hakikati malum isimlerden biri ile isimlendirmek Esma-i Hüsna'ya eklenmiş en kötü felsefi bid'attir. Tabiatıyla bu bid'at, vahdet-i vücud adıyla en geniş şirk türlerini katlarında saklayan, en kötü îtikâdî

189. Amacımız, vücudî felsefecilerin mezhebini iptal edip tasavvufçuların mezhebini tercih değildir. Çünkü bu, bizim bu ikinci bölümü açmamızdaki amacımıza aykırıdır. Bizim, felsefecilerin mezhebinin bu meseledeki seyrinin, batıl olması açık olduğundan dolayı -kaçınmalarına rağmen- vahdet-i vücudda son bulacağını söylemekteki amacımız, batıl olduğu birçok muhakkik âlim tarafından anlaşılmayan mezheplerinin (anlayışlarının) batıl olduğu aşikâr olan tasavvufçu vücudî anlayışa insiyakının lazımi olduğunu ortaya koyarak iptal etmek, çürütmektir.

bid'ate yol açmış, evrilmiştir. Okurun zihninde bu hakikati tespit ettikten (yerleştirdikten) sonra, vücud hurâfesini anlatan ve bunu savunmak için çabalayan Fadıl Siyalkuti'nin sözüne dönelim. Daha önce demiştik ki: Bizler, vücudî mezhebin tefsirinde attıkları her adımda vücudîleri takip ediyor ve esasını iptal etmekle yetinmiyoruz. Meselenin uzaması ve araştırmacının bakmasına gelince bizlerin en önemli konuda en büyük yanılgıyla mücadele ettiğimizi bildikten sonra bunlara aldırış etmiyoruz. Felsefecilerin mezhebinin hakikati, zatı ile harici eserlerin mebdei olan Allah'ın -daha önce tafsilatı verildiği üzere- vücud dâhil her şeyden mücerred, hakikati mübhem (mahiyeti, ne olduğu bilinmeyen) salt bir zattan ibaret olduğu şeklinde ise onun vücudunun kendisi olduğunu ispat etmek bir tarafa, mahza bu zata vücud ispat etmek konusunda zorluk çekmeleri garip değildir.

Fadıl Siyalkuti'nin, alaverenin alası olan sözlerinin -varsa-hastalığı, sen Allah'ın zâtının aynı olan bir vücudu olduğunu, onun da eserler mebdei manasıyla geldiğini, mümkinâtın da zatının aynı olmayan bir vücudu olduğunu, onun da el-kevn fil-ayan manasına geldiğini, buna rağmen bu manadaki vücuda yine eserler mebdei demenin doğru olacağını öğrenmiş oldun. Binaenaleyh Allah'ın zatının aynı olan vücud, üzerine eserlerin terettüp etmesi konusunda mümkinin vücuduna ortak olmaktadır. Mebde' (prensip) manasında vücud, el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan daha geneldir. Yine şunu da öğrenmiş oldun: Allah'ın zatını, eserler mebdei manasında vücuddan ibaret yapmamışlardır. Çünkü ilkini Allah'a tevatu' yoluyla hamledip "Allah, eserler mebdei manasında vücuddur" demek doğru, ikincisini ona hamledip "Allah, kevn (oluş) manasında vücuddur" demek doğru değildir. Çünkü kendi nefsi ile kaim değildir. Şu da denilemez: Kendisi (Allah) bu manada mevcuttur. Çünkü bu manada vücud onun basit hakikatinin (mahiyetinin) haricindedir. Ancak lazım olan Allah'ın mevcut yani ayanda kâin (olan) olmasıdır. Allah'ın varlığını (vücudunu) ispat delinin matlubu (ispat etmek istediği davası) budur. Yine lazım olan bir başka husus, aynı manada vacibu'l-vücud olmasıdır. Hakikatini vücud yapmaktan matlub (gaye) da budur. Yani ispatı istenen şey, vacibu'l-vücudluğunu, vücudun aynı olmaktan çıkarmak (istinbat etmek)tir. Her ne kadar istenilen manada yani el-kevn fil-ayan manasında vücud yapmak mümkün olmasa da...[190] Ancak onlar buna birincisine yakın başka manadaki bir vücud ile yol bulmuşlardır. Matlub olan manadaki vücudun Allah'ın hakikati ve muktezası olan vücudun lazımı olsun istediler.

190. İlkine gelince açıktır. İkincisine gelince *Mevakif* şârihinin felsefeciler mezhebine yönelik itiraza cevabındaki ikinci şık ona şahitlik eder. Kastım şu sözüdür: "Yok eğer zatın vücudu iktiza etmesi ile tefsir edilirse o zaman deriz ki: Mahiyeti olan "hâss"ın vücudu, zatı ile mutlak vücud olan ârızını gerektirir." Bu sözler iktiza eden vücudun iktiza edilen vücuddan -ki ispatı istenen de budur- farklı olduğunun açık ifadesidir. Bu şık da gerekli görülen ve felsefeciler mezhebinin içerdiği vücud masalına (efsanesine) esas olamayacak birinci şıkka tercihli olandır.

-kelamcıların mezhebinde olduğu gibi- illetin malulünü, sıfatın mevsufunu gerektirmesi gibi değil, bilakis küllinin cüz'isini için gerektiği gibidir. Siyalkuti bu lüzum (gereklilik) ve bu imtiyazı tasvir ederken şöyle demiştir: "Allah'ın hakikati ve eserler mebdei manasındaki mümkinin vücuduna, her ikisinin üzerine eserler terettüp etmesi konusunda ortaktır. İşte bu ortaklıktan mebde (prensip) manasındaki vücud, illetin malulünü gerektirmesi şeklinde değil de ferdin küllisini gerektirmesi şeklinde "kevn" (oluş) manasındaki vücudu gerektirip, arkasından tâbi kıldığı anlaşılır. Bu durumda mutlak kevn manasında vücud, mebde' (prensip) manasındaki vücudun araz-ı ammı mümkinâta mahsus ekvanın (kevnlerin, oluşların) nevi olur. Böylece mebde manasındaki vücud olan Allah, kevn (oluş) manasındaki vücudu iktiza etmiş olur. Bu iktiza ile de mebde' manasındaki vücud aynı zamanda kevn (oluş) manasındaki vücud olur. Sonra mebde' manasındaki vücud, kevn manasındaki vücudu iktiza etmekte müstakildir. Bunu iktiza etmekteki istiklali ile Allah Teâlâ için vücudu tahakkuk (ispat) olduktan sonra vücubu'l-vücudluk (varlığın zorunluluğu) tahakkuk olmuş olur. Mümkine gelince, bunun için eserler mebdei manasında vücudu olsa da ondaki bu vücud ayanda hususi kevn manasındaki vücudla birleşse de bu vacibu'l-vücudluk tahakkuk etmez. Hatta o, bu birleşme ile ayandaki mutlak kevn manasındaki vücudu iktizası daha şiddetli olsa da... Lakin mümkinin vücudu, bir mevsufa ve mucid (var eden) bir faile muhtaç olduğu için kendi nefsi ile müstakil olmayınca iktiza etmekte de müstakil olmamıştır. Bundan dolayı onun için vücubu'l-vücudluk, özellikle de bizzat (zatından kaynaklı) vacibu'l-vücudluk tahakkuk etmemiştir. Sonra mebde' manasındaki vücud, vacib'de, el-kevn fil-ayan manasındaki matlub vücudu iktiza etme konusunda müstakil olunca vücudun kendi nefsi ile kaim olmamasına rağmen kendi nefsi ile kaim olmuştur. Çünkü Allah'ın hakikati olan mebde' manasındaki bu vücud, herhangi bir illet ile talil etmeden ve de bir mevsufa ihtiyaç duymadan "kevn" manasındaki o vücudu iktiza eder. Eğer kendi nefsi ile kaim ise kendi nefsi ile mevcut olur maddi manasındaki vücud olduğu için müstakil olarak onu iktiza etmesi, zatı ile mevcut olmasını iddia etmiştir. Yani, mutlak vücud ile muttasıf (nitelemiş) olmasını hakiki değil intizâi (mecazi) ittisaf olarak iktiza etmiştir. Yoksa kendi nefsi ile mevcut olmaz. Bilakis sair mevcûdât gibi vücud ile mevcut olmuştur. Allah'ın hakikati olan eserler mebdei manasındaki vücud, hem el-kevn fil-ayan manasındaki vücud hem de bu mana ile vacib bir vücud ve vacib bir mevcut olmuştur. Siyalkuti'nin kelamının yorumu konusunda söylenebilecek söz budur. Ben de diyorum ki: Allah'ın vücudu ve vücudunun vücubu konusunda, Allah'ın mahiyetini, Allah'ın vücudunu ispat için en kısa ve kendinden ayrılmaya karşı en sağlam yolun -bu enteresan felsefî mezhebi savunmanın ve desteklemenin kahramanı ve bu konuda Gelenbevî'nin önderi Celal Devvanî'nin dediği gibi- Allah'ın vü-

cudun kendisinden ibaret yapılması mülahazası ile çektikleri meşakkate bir bak. Daha önce ondan aktarmıştık: "Bir şeye mahiyeti itibari ile muhayyer olan her şeyin ona sübutu illete ihtiyaç duyar" durum böyleyken neden vücuda vücud ispat etmek ve suyu suya benzetme konusunda bu kadar kendilerini yoruyorlar? Neden vücudun manasını hatta mahiyetini de değiştirecek, böylece iki mahiyet arasındaki lüzumu ispatı zorlaştıracak, Allah'ın mahiyetini vücudun mahiyeti ile birleştirerek kurdukları temeli yıkacak şekilde değiştiriyorlar? Nitekim bu masalın temeli, vücudun, vacibu'l-vücuddan ayrılması bir şeyin kendinden ayrılması yapılmıştı. Sonra neticede bu davanın (iddianın) bir şeyin araz-ı âmmın" dan ayrılması davasına döndüğünü gördük.

Aşikâr bir hatadır ki, felsefecilerin mezhebinde başkasının vücudu üzerine terettüp eden eserler mahza zatın üzerine terettüp ettiği için vücuddan müstağni olan Allah'ın eserler mebdei manasında vücud olmasıdır. Allah, onlara göre zatı ile eserler mebdeidir. Dolayısıyla onu, eserler mebdei manasında vücud ile isimlendirmenin bir manası yoktur. Sonra garip durumlardan biri vücuddan müstağni olan bu mahza zatın, eserlerin her biri üzerine terettüp etmesi konusunda mümkinâtın vücuduna ortaklığı vasıtasıyla vücud olduğunu ispata muhtaç olmasıdır. Acaba vücuddan müstağni mahza zat olan Allah; vücudu, vücuda muhtaç olan mümkinin vücuduna ortaklığından mı kazanmaktadır? Eğer öyleyse o zaman Allah muhtaçtan daha muhtaçtır.

Sonra vücudu mevcuda çevirme konusunda çektikleri ikinci yorgunluğa, meşakkate bak! Allah'ın kendisi olan vücudun mevcut olmasına karşın mümkinâtın vücudunun böyle olmadığını iddia ediyorlar. Peki, onlar eserler mebdei manasında olan vacib olan vücuddan ayandaki kevnin, mutlak (kayıtsız) oluş manasındaki vücuda intikal ederken yine eserlerin üzerine terettüp etmesi konusunda el-kevn fil-ayan manasında olan mümkinin vücuduna ortak olma mülâhazasına ihtiyaç duydular. Hâlbuki çektiği o kadar meşakkatten sonra Fadıl Siyalkuti'nin, sadece eserler mebdei manasındaki vacib olan vücud ile mebde' manasında ve de onunla beraber el-kevn fil-ayan manasında olan mümkinin vücudu arasında bu ortaklığın vacip olan vücuda, ayanda kevni mutlak manasında vücudu gerektirmeyen temin (garanti) ettiğini teslim (kabul) etmiyorum. Çünkü Gelenbevî'nin açıklamasından mebde' manasında vücudun el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan daha genel olduğunu öğrenmiştin. Vacibte daha genel olanın bulunması onda daha hususi olanın bulunmasını gerektirmez. Ayrıca küllî olan şeyin bu daha hususi olanda varlığını...[191] Bilakis gereklilik hususi tarafından genele doğru olur. Dolayısıyla ayanda mutlak

191. Bunların hepsini, Gelenbevî'nin açıklamasından öğrenmiştin. *(Mütercim)*

kevn manasındaki vücudun, Allah'ın hakikati olan mebde' manasındaki vücuda lazım araz-ı amm olması bahsi (söz konusu) doğru olmaz. Mümkinin bunu gerektirmesine gelince bu, vücudun iki manasıyla onda toplanmasından doğmuştur. Gelenbevî -yine- vacibin el-kevn fil-ayan manasında vücuddan bir payı olmadığını açıkça belirtmiştir. Bu da Fadıl Siyalkuti'nin bu manadaki mutlak vücudu vacibe ispat konusunda Allah Teâlâ'nın hakikati olan eserler mebdei manasındaki vücudun mümkinin vücuduna -her ikisinin üzerine eserlerin tertip edilmesi konusunda- ortak olmasından destek olmasının gereğidir. Ancak bu destek (yardım) alma olayında -dediğimiz gibi- ona bir destek yoktur. Çünkü daha hâss olan için küllinin, daha genel olanın bütün fertleri için araz-ı amm olması icap etmez... İzahı: el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan daha genel olan eserler mebdei manasındaki vücudun -onların dediği gibi- iki ferdi vardır. Biri, Allah Teâlâ... O da el-kevn fil-ayan manasında değildir. Diğeri, mümkinin hususi vücudu. Ki bunda iki mana bir araya gelmiştir. Eserler mebdei manası ve el-kevn fil-ayan manası. Bu ikinci fert, mümkinâtın sair vücûdâtlarıyla (varlıkları, var olmaları) beraber el-kevnu'l-mutlak fil-ayan (ayandaki mutlak kevn) manasındaki vücud olan ikinci bir külliyenin altına girmektedirler. Ancak ikinci ferdin ikinci bir külliyenin kapsamında yer almasından birinci ferdin bu külliyenin kapsamında onun araz-ı amm-ı olsa dahi yer olması gerekmez. Küllî insan (kümesinin) iki Ferdi olan Zeyd ve Amr'dan biri –bunun Amr olduğunu varsayalım- başka bir küllinin -örneğin zenci olma- kapsamında yer alacak olursa... Acaba Zeyd'in ona, insanlık da ortak olmasından zenci olması da icap eder mi? Bunun böyle olmadığı açıktır, şüphe kaldırmaz.

Ben Fadıl Siyalkuti'nin "vacibte mebde' manasındaki vücudun ayanda mutlak kevn manasındaki vücudu iktiza eder" görüşünü kabul etmediğim gibi, Allah olan vücudun kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud bir mevcut olduğunu ispata vesile edindiği o iktizadaki (gereksinimdeki) mebde' manasındaki vacib vücudun müstakil olduğunu özellikle kabul etmiyorum. Onun kevn manasındaki vücudu iktiza etmekte müstakil olduğu ancak Allah olan mebde manasındaki vücudun kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud bir mevcut olduğu sabit olduktan sonra teslim edilir.[192] Dolayısıyla bu hususların Allah olan vücuda ispatı sadedinde, vücudun bunları iktiza etmesinin müstakil olmasına dayanması müsadere ale'l-matlub"dur.

192. "Allah Teâlâ'da eserler mebdei, mahza zatıdır. Bunun kendi nefsi ile kaim olduğunda şüphe yoktur" denilemez. Çünkü ben şöyle diyorum: Allah'ta eserler mebdeinin mahza zatı olması zatının vücud -ki bu da eserler mebdei manasındadır- olmasına göre değil, bilakis onun hakikati bilinmeyen vücud dâhil her şeyden mücerret mahza bir zat olmasına göredir. Bu da daha önce öğrenmiş olduğun gibi felsefecilerin gerçek mezhebidir. Vücud hurafesinin de temelden yıkıldığını öğrenmiştin. Ancak biz şu an o hurafeye ayak uydurmak ve bir temel üzerine kurulu olduğu faraziyesiyle eleştirmek, tenkit etmek ile meşgulüz. Nitekim buna daha önce dikkat çekmiştik.

Allah'ta mebde manasında vücudun kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud olup mümkinde aynı manada olan vücudun kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l -vücud olmaması gerçekten çok gariptir. Eğer bu farkın kaynağı; Allah'ta bulunan bu vücud, ne fail (etken) bir illete ne de mevsufa muhtaçtır. Buna karşın her ikisine muhtaç olan mümkinin vücudu tam tersinedir" şeklinde ise bu sözü söyleyen ve böyle bir varsayımda bulunan onlardır.[193] Biri çıkıyor ve mümkinin daha doğru ifadesiyle mümkin diye isimlendirdikleri şeyin vücudunun kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud bir mevcut olduğunu farz ediyor. Çünkü vücudun kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud bir mevcut olması vücudun mahiyetinin muktezası olması gerekir. Bundan dolayı onu (vücudu) Allah'ın hakikati yaptılar. Vücud, Allah'ın hakikati olduğu için kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud bir mevcut değil, bilakis Allah, mahiyeti vücud olduğu için mevcuttur ve vacibu'l-vücuddur. Vücud nerede olursa, kendi nefsi ile kaim ve vacibu'l-vücud olması gerekir. Bundan dolayı vücudi tasavvufçular her mevcutta bulunan bütün vücudların vacibu'l-vücud olduğu ve ondan başka vücud, ondan başka mevcut bulunmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Allah'ın hakikati vücud olunca, onlar da haklı oldular. Kastım şu: Allah'ın hakikatini vücud olmakla tayin eden görüşteki mezhebin mantığı böyle demeyi gerektirmektedir. Her ne kadar iki görüşte batıl olsa da şu var ki vücudî tasavvufçular birinci batılı esas alarak bir mantık üzerine yürüdüler. O batılı icad eden felsefeciler ise sonuna kadar mantığı üzerine yürümediler. Batıllarına aşmadıkları bir sınır koymakla mantıklarını bozmuş oldular. Muhakkak ki kelamcılardan onlara tabi olanlar da -maalesef- aynısını yaptılar.

Felsefeciler mezhebinin bu meselede mezheplerinin temeli konusunda onların izini takip eden vücudî tasavvufçuların yetindikleri gibi, Allah'ın hakikatini tayin eden ve ona vücudu ve vacibu'l-vücud olmayı garanti eden mezheplerinin doğruluğundan emin iseler bu mezhepleriyle yetinip Allah'ın varlığına bilinen akli delilleri ile istidlal etmeye ihtiyaç duymama hakları vardı. Buna ek olarak onların bu delili, şayet ona dayanacak olsalar, ilmi, zikri geçen bütün delillerden -inni deliller oldukla-

193. "Allah'ın vücudunun, fail bir illete muhtaç olmadığı vacibi ispat delilleri ile sabittir" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki: Daha önce işaret ettiğimiz gibi vacibi ispat delillerinin hepsi "inni" delilleridir. Bizim nezdimizde ve ilmimizde vacibu'l-vücud olmasına illet olur. Haddi zatında onun vacibu'l-vücud olmasının illeti değil haddi zatında vacibu'l-vücud olmasına gelince bunun bir illete bina edilmemesi akla -felsefecilerin ve onların destekçisi kelamcıların yaptığı gibi- hakikatinin vücud olması gibi farazi bir illete bina edilmesinden daha yakındır. Eğer haddi zatında vacibu'l-vücud" lugunu bu farazi yolla tahlil etmeye çalışırlarve bu sırada inni delilleriyle vacibu'l-vücud olmasından destek almaya ihtiyaç duyarlarsa bu, devir (kısır döngü) olur.Aynı şekilde Allah'ın vücudunun, kendi nefsi ile kaim olduğu için bir mevsufa muhtaç olmama ayrıcalığı (imtiyazı) -Allah'ın vacibu'l-vücud olduğunun illete muhtaç olmadığının sübutu takdiri ile dahi- henüz ispat olmuş meselelerden değildir. Biz de şu an felsefecilerle bunu tartışma sadedindeyiz. Dolayısıyla bu tartışma esnasında o imtiyaz dayanmak başka bir müsaderedir.

rı için- daha üstün bir delil olurdu. Ancak onlar, bununla beraber o delile dayansalardı bu delilin kapsamında yer alan müsadereye de uyanırlardı. Ya delil getirenin delilini incelerken kendi kendilerine uyanırlar ya da bu delil üzerine onlarla münâkaşa edenlerin uyarmasıyla uyanırlardı.

Durum ne olursa olsun, yani ister bu delile vacibin için limmi bir delil olarak bakılsın (incelensin) ister vacibu'l-vücudluğun nasıl olduğunu tahlil açısından bakılsın. (Her iki halde) o delil, Kelâmi bir manevra olmaktan öteye geçmez. Devvanî, Siyalkuti, Gelenbevî gibi muhakkak ki fazilet ehli âlimlerin buna ikna olmaları gariptir. Onlar Allah'ı, çıkarmış oldukları (uydurmuş oldukları) mana ile vücud olarak isimlendirilmektedirler. O da eserler mebdeidir. Sonra bundan bilinen manası ile yani el-kevn fil-ayan manasındaki vücudu türetmektedirler. İkinci vücudun birinci vücuddan ayrılmaz olduğunu da iddia etmektedirler. Bundan da vacibu'l-vücudluğunu istinbat etmektedirler. Daha önce Allâme Teftazâni'nin onların üslubundan daha basit bir üslupla onların yaptıklarının benzerini yapmıştır. Bunların hepsi orta çağ ilahiyatçı filozofların Allah'ın varlığına "Allah" mefhumundan istidlal etmelerine benzemektedir. Limmi delil, filozof Descartes tarafından kabul görmüştü. Bu delili de kendisi şu şekilde takrir etmişti: "Şüphesiz Allah Teâlâ bütün kemâlatı haizdir. Dolayısıyla mevcut olması icap eder. Çünkü vücud (var olma) kemâldir." Kant da bu delili tenkit etmiştir. Bu delilin mucidi ve Descartes'tan önce takrir edeni Saint Anselme şu şekilde takrir etmişti: "Allah Teâlâ zihinde, kendisinden daha büyük bir varlık tasavvur edilemeyecek derecede mevcuttur. Bu zihni vücudun (var olmanın) hariçte de mutlaka var olması gerekir. Yoksa ondan daha büyük varlığı tasavvurun mümkün olması icap eder. O ise kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen ve hariçte mevcut olandır. Hâlbuki biz ondan büyük olanın tasavvur edilemeyeceğini farz etmiştik. Bu ise hulfi bir kıyastır. Rahip Gaunilon da bu istidlali tenkit sadedinde bir risale telif etmiş, delilin mucidi ise ona sadra şifa bir cevap vermemiştir. Aynı delili, Saint Thomas da Gassendi de tenkid etmişlerdir. Doğrusu o istidlal mugalatadan öte bir şey değildi. İlk tenkid eden zatının dediği gibi... Zihnimde daha güzeli tasavvur edilemeyen eşsiz bir ada hayal etsem, farz edilen kemalinin mücerret olarak bunu icat ettirmesi ile bu adanın da hariçte var olması icap eder mi?

Şaşılacak olan Fuad Üniversitesi'nde felsefe hocası olan dostum Osman Emin *"Descartes"* kitabında büyük üstad Mahmud Akkad *"Allah"* kitabında diğerleriyle beraber yanlış kavrama hatasına düşmüşler ve Descartes'ın delilleri arasında bu konudaki en kuvvetli, en dakîk delil olduğu iddiasında ısrar etmişlerdir. Bu delile aldananların izini takip etmekten doğru bir delil olmadığına, dikkat çekenlerin uyarıları da alıkoymamıştır. Daha önce bu fasit tarihi delilin cazibesine kapılma hatasının çı-

kış noktasını (bkz: 2.cilt 213-218) mantıki usuller çerçevesinde tahlil etmiştik. Ümit ederim ki, bundan sonra bu delile aldanan olmaz. Sanki Allah'ın varlığına delili, içinde ve başında mevcut olması olan kemal sıfatlarının hepsi ile muttasıf olmasından istidlal edenler -iki Üstad da onlara uyarak- şöyle diyorlar: "Allah bütün kemâlât ile muttasıf olduğu için vardır. Kemâlatın hepsi ile muttasıf olan zorunlu olarak mevcuttur. Dolayısıyla Allah, zorunlu olarak vardır. Bu izah dört cümleden oluşmaktadır. Birincisi dava (iddia), sonuncusu netice, ikinci ve üçüncü cümleler suğra ve kübrâ önermelerdir. Bu ikisinden mantıki kıyas meydana gelir. Şöyle ki, bu kıyas iki cüz'üyle sadık olduğu zaman neticenin de sıdk (doğru) olması icap eder. Ancak bu kıyasın, suğrası ki o da "Allah bütün kemâlât ile muttasıftır" önermesi, muceb (olumlu) bir kaziyyedir. Doğruluğu mevzuunun (öznesinin) -ki burada da öznesi Allah'tır- varlığına bağlıdır. Hâlbuki Allah'ın mevcut olması meselenin başı ve suğra ve kübrâdan oluşan bu delil ile ispatı sadedinde olduğumuz davanın kendisidir. Delilin doğruluğunun iki cüz'ünden (önermesinden) birinde davanın doğruluğuna bağlı olması, buna dayanması müsadere ve batıl bir devirdir."

VÜCUDÎ TASAVVUF MEZHEBİ

Burada, okuyucunun vücudu tasavvufçuların yani Vahdet-i vücud mezhebinin esası olduğunu kavramış olmasını ümit ettiğim felsefeciler mezhebi ile alakalı sözü bitirmiş bulunmaktayız. Şimdi tekrar tasavvufçu mezhebe dönüyoruz. Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu söyleyen felsefeciler mezhebi hakkında son sözümüz, eğer vücudu Allah'a mahiyet olarak tayin etme hükmü (yargısı) doğru ise her mevcuttaki her vücudun Allah'tan ibaret olması gerekir. Onun dediği gibi: Muhakkak mevcut, Allah'ın vücudu ile mevcuttur, kendi vücudu ile değildir. Bizim mevcûdâtta müşâhede ettiğimiz vücud onların vücudu değildir, bilakis Allah'ın vücududur. Veya daha doğru ifadeyle Allah olan vücuddur. Bunun manası mahsüs (duyumlananan) âlemin vücudunu inkâr, vücuduna şahid olan duyu organlarımızın yalanlamak değildir. Bilakis manası, mahsüs ve meşhud olan (duyulan ve görülen) âlem suretinde Allah'tır.[194] Yani gafil insanların hatası mevcut olmayanı mevcut zannetmekte değil, bilakis bu mevcudatın hakikatini bilmektedir. İttihad vücud tasavvufçuların görüşüne göre gördüğümüz ve ondan başka sandığımız her mevcudun bizzat Allah'ın kendisi olması lazım gelir. Şimdi, *el-Camia* dergisinin kurucusu ve Şeyh Muhammed Abduh'la tartışan ve aklın, görünmediği için Allah'ın varlığını kabul etmediğini iddia eden üstad Farah Antun nerede? Hâlbuki vahdet-i vücud mezhebinde âlem-

194. Nitekim bunu şu şiirle temsil etmişlerdir:
Kâinat örnek olarak ancak kar tanesidir.
Sen de onun kaynağından çıkan suyusun.

deki her mevcud ve meşhud, Allah'ın kendisidir. Bu Allah'a öyle bir ortak koşma ki ötesinde daha geniş bir ortak koşma yoktur. Dünyada İslâm şerîatına ve tevhîd akîdesine bu düşünceden daha aykırı, daha muhalif bir akîde yoktur. Ancak şu var ki, İslâm'dan, hatta mutlak olarak dinden uzaklığı bu anlayışa bakanları aynı şekilde dine muhalefeti konusunda düşünmekten de uzak tutmuştur. Meselenin aslı, bu mezhebi tesis edenler zikri geçen felsefeciler mezhebinden ilham almışlardır. Allah'a imanları oranında Allah'ın hakikatinin mutlak vücud olduğuna iman ettiler. Bunun üzerine Allah'ın hakikatinin mutlak vücud olması onların kalplerinde kökleşmiş sarsılmaz bir akîde haline geldikten sonra tereddüt edecek aklî ve naklî aykırı fesatlara aldırış etmediler. İşte bu akîde onlara göre öncelikli bir hakikattir. Her şeye onun nazarıyla bakılır. Kitap ve Sünnetin nassları onun potasında eritilir. Buna ek olarak bu akîdenin tutkunlarının tevhîdin kemalinin bu akîdede olduğunu iddia etmesi -hâlbuki bu akîde ile tevhîd iki zıt kutup halindedir- bu mezhep mensupları hakkında hüsnü zan besleyenlere, onların Allah'ı, onun dışındakilerin vücudunu (varlığını) adem (yok) konumuzda değerlendirmekle hakkıyla tazim ettiklerini hayal ettirmiştir. Dolayısıyla onların mezhebinden Allah'a yönelmenin kemali, ondan başkasından yüz çevirmenin de kemali vardır onda fenafillâh (Allah'ta yok olma) ve onda tedeyyünün (dindarlığın) kemâli vardır... Hayır, hayır! Ey Allah'a ve onun dinine iman edenler! Onlar âlemin varlığını, duyu organlarının varlığına şahitlik ettiği şeylerin varlığını inkâr etmiyorlar. Allah'ı âlemden ayrı yegâne mevcut, ondan başka mevcudatı, Allah'tan ayrı, madum saymıyorlar. Bilakis onlar mevcudatın hepsinin vücuduna, Allah'ın vücudu olarak bakıyorlar.[195] Mezheplerinde -ki dikkat edilmesi gereken ve müslümanların mezhebinden (anlayışından) ayrıldığı nokta burasıdır- Allah'tan başkasının varlığını onun varlığına karşın yok konumunda değerlendirmek o, biz müslümanların din ve akıl ehlinden Allah'ı hakkıyla takdir eden herkesin mezhebidir. Vücudîler konumlandırma mezhebini eleştirip bunun mecaz mezhebi olduğunu iddia etmektedirler. Nitekim Gazzâlî daha önce naklettiğimiz gibi şöyle demiştir: "Arifler mecaz zemininden hakikatin zirvesine yükselmişlerdir..." Allah'ın varlığına nispetle âlemin varlığını adem konumuna indirme konusunda, ortaçağ Hıristiyan filozoflarından Saint Thomas'ın şu sözü hoşuma gitmektedir: "Allah Teâlâ, mahlukatından tamamen ayrılmış olmakla beraber o, âlemle beraberdir. İkisinin (âlemin ve mahlûkatının) toplamı tek başına Allah'tan büyük olamazlar."

195. Tasavvufçu büyük Türk yazar Ferit Bey "*Vahdet-i Vücud*" adlı kitabında şöyle demiştir: "Bu mezhebi benimseyenler mümkin varlıklardan herhangi birinin varlığının olmadığını söylemiyorlar. Bilakis "herhangi bir mümkinu'l-vücudun (varlığı mümkün olan) vücudu, kendi kendinin vücudu değildir. Bilakis onda zahir olan başka mevcudun vücududur" diyorlar. (s.206)

Bizim mezhebimizde yer alan hususlardan biride kâinatı gören kimse, varlıklarının Allah'ın varlığına açıkça delâlet etmesi açısından Allah'ı görmüş gibidir. Biz bunu inkâr etmiyoruz. Bilakis inkâr ettiğimiz (kabul etmediğimiz) âlemin Allah'la olan bağının, delilin medlulüyle, halikın mahlûkuyla olan bağının üstünde olması, onun (âlemin, mahlûkun) vücudunun onun (Allah'ın) vücudu olmasıdır. Ortada vahdet-i vücud mezhebine benzeyen bir mezhep daha var. Ancak, o mezhep vahdet-i vücud değildir. Bize göre de makbuldür. Belki de vücudî tasavvufçular hakkında hayır zanneden kimse, mezheplerden birini diğerine karıştırmış olabilir. Hâlbuki bu son zikrettiğimiz mezhep vahdet-i vücud değil vahdeti şûhud olarak isimlendirmeye layıktır. Allame Teftazâni *Makasıd* eserinde bu mezhebi tercih etmiştir, benimsemiştir. O da şöyle: Vücud, mevcut gibi çoktur. Ancak salik bazı mertebelere ulaştığında orada mümkinâtın vücudu (varlığı) izmihlale uğrar. Geriye celal ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zatı) baki kalır. Ancak gulat vücudîler -tafsilatını öğrenmiş olduğun gibi- bu makul mezhepten razı olmamaktadır. Fadıl Bahaüddin el-Amili, vücudîlik mezhebini tahkik ve teyid için tahsis etmiş olduğu risalesinde şöyle demiştir: "Şayet "tasavvuf ehlinden bir taife ne diye bu tevhîdi (yani vahdet-i vücud ve mevcud tevhîdini) inkâr ettiler. Ve meşhudun şahide gaip olduğunu, şahidin varlığının meşhudun nuruyla -aynen yıldızların güneşin ışığıyla gizlenmesi, ateşe tutulan demirin şeklinin gizlenip, galip olan kızdırılmış suretinde olması gibi- perdelendiğini, gizlendiğini söylediler." Dersen, derim ki: İlk taife bu görüşü, zahir ehlinin sözlerini reddettikleri delillerle, izahlarla reddediyorlar. Şöyle derler: bu, tam fenalık (yok olma) derecesine ulaşmayan, süluklarını tamamlayamayan, bundan dolayı kasır (eksik, kusurlu) kalan ve hakikate muttali olmayanların zevkidir.[196] Çünkü ne yardımcı buldular ne de nebe-i azim (büyük haber)in ne olduğunu sordular. Her ilim sahibinin üzerinde bir âlimin (ondan daha iyi bilen birinin) bulunduğunu bilmediler. Benimsedikleri görüşte hulul [197] kokusu olduğunun farkına varamadılar. Nitekim kızdırılmış demir parçasını örnek getirmeleri bunu göstermektedir. Zira taayyün (ayn olan şey) tam fena ile yok olmadan, resmi (görünürdeki sureti) tamamen silmeden olan tecelli şahide varlığını ve enaniyetini baki, meşhudu da şahid ile meşhud arasındaki ikilik baki kalacak şekilde onun varlığına kısmen istila etmiş olarak gösterir". Sonra (Amili) şöyle devam etmiştir: "Ancak tecelli kemale erecek olursa enaniyet tamamen fena bulur. Sonra meşhudun bekası ile baki kalır. Çünkü kendini başka bir tavırda (evrede) görür, zatını her şeye sirayet eden, her şeyi kuşatan,

196. Zevk: Tasavvuf terimi olarak, salikin delil yahut taklit yoluyla olmadan ruhi, ahlaki riyaziyat (terbiye), arınma yoluyla ulaştığı keşf, hal ve bilgidir. Tasavvuf dilinde bu ifade aynıyla kullanıldığı için tercüme de bu şekilde "zevk" kullanımı tercih edilmiştir. Okurken bu mana mülahaza edilmelidir. ç.n

197. Hulul: İlahın zatının veya sıfatlarının mahlûkata veya birinde görünmesi inancıdır.

her şeyin aynı (kendisi) olarak bulur. İşte o makamda kendinden ve duygularının hissinden geçmez ki bu gizlenme yıldızların gizlenmesi gibi olsun. İkinci taifenin ulaştığı zevke ilk tarife de ahvalinin ilk adımlarında ulaşmıştır. Sonra meşakkatli mücahedelerin ve garip müşahedelerin ardından tevhîde ulaştılar. Dolayısıyla burada dayanak, iddiaları ve zanlıları değil, bilakis müşahede ve vicdanlarıdır." Sonra şöyle demiştir: "Tevhîd konusunda İbnu'l-Farız şöyle der:

"Sahv (uyanma) mahv (kaybolma) her iki halde başkası değilim.

Zatım zatımla süslendi, tecelli ettiğinde.

Ben o olmaya, o ben olmaya devam ediyorum

Arada bir fark yok, bilakis zatım zatı mı sevmiştir.

"Ben oyum" sözümden yahut "o bana hulul etti" dememden geri adım atarsam

Onu sevmek ne haddime!

Mülkte benimle beraber, benim dışımda kimse yoktur

Beraberlikte hiçbir zaman hatırıma gelmiş değildir"

Belki de vücudî mezhebin taraftarlarından bu mezhebin İslâm'a muhalif olduğunu kabul etmeyenlerin kitaplarında mümkinâtın Allah'ın vücudu ile kâiın olmadıklarını okuyabilirsin.[198] Bundan kasıtları mümkinâtın varlığının, "Allah'ın vücudu ve mümkinâtın vücudunu (varlığını) iradesi olmasaydı bir an bile mevcut olmazlardı" manasında Allah'ın vücuduna istinat etmesi değildir. Çünkü bu da onların değil bizim mezhebimizdir. Bilakis manası, onların vücudu O'nun vücududur. Onların, onun vücudu dışında bir vücudu (varlığı) yoktur. Eşyanın hepsindeki mevcud, o şeyin kendi vücudu değil Allah'ın vücududur.[199] Bu da felsefeciler ve vücudi tasavvufçular nezdinde Allah'ın hakikatinin vücud olmasının muktezâsıdır. Her ne kadar

198. Bundan tasavvufçulara ve -el-Esfar el-Erbaa müellifi Sadreddin Şirâzî gibi- sûfî mezheb ile felsefî mezhebi birlikte benimseyenlere göre vücudun mahiyette kâim olmadığı/olmayacağı bilakis mahiyetin vücudda kâim olduğu/olacağı anlaşılıyor. Bu anlayış Kelamcılar ve felsefeciler nezdinde bilinenin aksinedir. Ziyade izahı gelecektir.

199. Her mevcudda, o mevcudun vücudunun yerine Allah'ın vücudunun bulunmasının onun hakikaten (gerçek olarak) "Allah" olmasından başka bir manası yoktur. Değilse her ikisinin vücudda ittihad (birleşme) etmelerinden daha aşağı değildir. Binaenaleyh her şey, mevcud olması açısından Allah'ın kendisidir. Her ne kadar o şeyin kendi vücudu olacak şekilde bir vücudu olmamasına binaen (o şey) Allah'ın kendisi değilse de.

felsefeciler bu muktezâyı söylemekten çekinip tasavvufçular sebat etse de. Dolaysıyla onlara göre Allah'ın vücudu, bütün vücudâtı (var olmaları) kapsar ve ondan başkasına ne vücud ne de vücudu kokusunu bırakır. Yine bu mezhebin (bir) muktezası da her şeyde bulunan vücud Allah'ı kendisidir. Nitekim orta çağ bâtınî, ittihâdî filozoflardan Mettrui Avigar şöyle demiştir: "Susuz kimse içtiği (suda) Allah'tan bir alamet bulmazsa (o suyu) içmez."

Onlar vücudî mezheplerini, bütün mevcudatı tek bir mevcuda dayandırdıkları için tevhîd mezhebi olarak isimlendirmektedirler. Ancak biz başka bir açıdan baktığımızda o bir olan mevcudun sayılı olduğunu ve onun dışındaki her şeyi kapsayacak şekilde genişletildiğini görmekteyiz. Allah'ı şer'î ve felsefî olarak tevhîd ve onu tazim ancak onu birinci adımda zatında ve vücudunda onu dışındaki her şeyden ayırt etmektir. Yoksa bu her şeyle birleştirmek her şeyin içine katmak yahut her şeyi onunla birleştirmek her şeye katmak değildir. Her şeyin vücudunu Allah'ın vücudu saymak da Allah'ı yüceltmek ve onu her şeyin üstünde görmek değildir. Bu yapılan tevhîdin manasını bulandırmak, karıştırmaktan ve ittihadı onun yerine ikame etmekten başka bir şey değildir. Onu tevhîdden maksat, onu ilahlığında ve vacibu'l-vücud olmasında bir olduğuna, bu sıfatlarda mahlûkatından hiçbir şeyin kendisine ortak olmadığına inanmaktır. Dolayısıyla, onun (Allah'ın) vücudunun her şeyin vücuduna karıştığına iki vücuddan birinin diğerinde -fani olan hangisi olursa olsun- fani olduğunu söylemek tevhidin tabii olarak gayesine muhaliftir. Onların mezhebinde ilah me'luhtan, hâlık mahlûktan nasıl ayırt edilir? Bundan dolayı şöyle demişlerdir.

"Kul rabdir, rab de kuldur?

Bir bilsem mükellef kimdir?"

Putperestler Allah'a başka varlıkları ortak koşarlardı. Ancak vücudî tasavvufçular geldiler ve putperestlerin ona ortak koştukları, koşmadıkları ne varsa (hepsini) Allah'ın aynı (kendisi) yaptılar. Şüphe yok ki bu "ayniyet" inancı şirk koşmaktan daha batıl daha azgındır. İlk olarak: Onların ortak yaptıklarını bunlar onun aynı yapıyorlar. İkinci olarak: Müşrikler Allah'a sayılı şeyleri ortak koşuyorlar. Bu vücudîler ise her şeyi ortağın üstünde O'nun aynı yapıyorlar. Dolayısıyla Bahaüddin el-Amili'nin vahdet-i vücudla alakalı risalesinde söylediği: "Eğer Vacib Teâlâ, şahsi, cüzi (fert, külli olmayan) "bir" ise bu durumda bütün mevcudattan ayrı, farklı olmuş olur."

Bütün mevcudât da asil (köklü, kendine ait), müstakil bir vücud ile mevcud olur. Bu da onların vacib (zorunlu) olan vücudda ortak olmalarını gerektirir. Bu da tevhi-

din kemaline aykırı olur, Vacib Teâlâ'nın da mertebelerin en dar kapsamlı olanında bulunmasını gerektirir. Çünkü ortaklığı tasavvur etmekten meneden taayyün (belirlilik, tek olma) mertebelerin dar olanıdır. Bu ise onun vâsi (geniş, kapsayan) olmasına aykırıdır. Nitekim o, kendini ***"Vâsi'dir, Âlim'dir"*** buyruğu ile vüsat (kapsamak) ile vasfetmiştir." bu söz delilikten öte bir şey değildir. Tıpkı yağmurdan kaçıp doluya tutulan kimse gibi.[200] Şu kasır akıllarına bir bak! Öyle ki mevcûdâtın vücudunun, Allah'a ortak olmalarından kaçınmak adına Allah'ın icadı ile olduğunu caiz görmüyorlar, bundan dolayı o mevcudâtı Allah'ın aynı sayıyorlar. Onlara kim dedi ki: Allah'ın icadı ile mevcut olan hâdis vacip olur? Vücudun vacibten başka bir şey olmadığını felsefecileri taklit ederek vücud Allah'ın kendisidir iddiaları olmasaydı nereden bilecekler? Sonra Allah'tan başka vücudun varlığını kabul etmeyi şirk koşmak sayanlara bir bak, kendileriyle nasıl çelişiyorlar? Allah'ın müteayyin (belli) olması, mertebelerin en darı olduğu için de ortaklığın tasavvurunu meneden "bir" liği onları memnun etmiyor. Hem de bu en dar mertebe, matlub olan "vahdaniyet"in tâ kendisi olmasına rağmen. Öyleyse Allah'ı en dar mertebeye koyması bahanesiyle "tevhîd" onları memnun etmezken, ortaklık ve Allah'ın zatını her şey yapacak derecede genişletmek onları razı ediyor. Allah Teâlâ, **"vâsidir, âlimdir"** buyururken ilmiyle, kudretiyle vâsidir (kuşatıcı, kapsayıcıdır). Eğer Allah'ın âlemde mahsus (duyularla idrak edilen) eşyada yayılmış bulunan vücudu dışında bir mevcudluğu yoksa o zaman bu eşyanın mevcud olması, Allah'ın da o eşyanın vücudu dışında bir vücudunun bulunmaması, Allah'ın o eşyanın suretinde mevcud olmasından o eşyanın da Allah'ın vücudu dışında bir vücudunun bulunmamasından akla daha yakındır.

Vücudi tasavvuf mezhebinin gerçeğini öğrenmek isteyenin, onların mezheplerinin (anlayışlarının) Allah'tan başkasının nazarlarında vücud sahasında kaybolup Rabbinin meşhud olarak bâki kalmasından ibaret olmasından razı olmadıklarını bilmesi icap eder. Bu hal bizim vahdeti şühûd isimlendirdiğimiz, onların da nakıs bir mertebe olarak gördükleri bir haldir. Yine onların mezhebi, bu mahsûsâtı inkâr manasında tamamen âlemin vücudunu inkâr değildir. Nitekim bu inkârın bulunmadığını kendileri açıkça dile getirmişlerdir. Sonra şu da var, âlem; Allah'ın varlığına delildir. Dolayısıyla âlemi yok sayma, Allah'ın varlığı ile çelişir. Âlem de vacib bi'l-gayrdir. Âlemin, nasıl ki Allah olmasaydı madum (yok) olması icap ediyorsa, aynı şekilde Allah mevcud ve (âlemin) vücudu onun (Allah'ın) vücuduna delalet ediyorsa vücudu (âlemin varlığı) vacip olur. Buna bağlı olarak mezheplerinin âlemin Allah ile ittihadı şeklinde olduğu kesinlik kazanmıştır. Dolayısıyla gördüğümüz

200. Müellif burada "yağmurdan, yıldırımın çarpacağı noktaya kaçan kimse gibi" şeklinde bir tabir kullanmıştır. Ve sanki meramı ve konuyu daha iyi ifade etmektedir. Bununla beraber metinde bir deyim olması yönünden deyimle tercümesi uygun görülmüştür. *(Mütercim)*

mevcudâtın vücudu eşya suretinde Allah'ın vücududur. Çünkü Allah'tan başkasının bir vücudu yoktur. Onlara göre âlemin vücudunun olmamasının manası budur. Çoğu zaman bunu şu Farsça kelimeyle ifade ederler: "hamu est." Manası: "Her şey odur." Onların vahdet-i vücud davalarından kasıtları, mevcudâtın vücudunu nefyedip yalnız Allah'ın vücudunu ikrar değil de bütün mevcudâtı Allah'la birleştirmek olunca *Fusus* sahibi, Hıristiyanların ulûhiyyeti yalnız Meryem oğlu Mesih'te hasretmekte hata ettiklerini söylemiştir. İlerde bu sözün nakli gelecektir.

Anlatılanlardan "Allah'ın mahiyeti vücuddur" yargısı üzerine, her mevcudda bulunan her vücudun bizzat Allah olması gerektiğinin tertip olacağı bilinmiştir. Bu görüşü benimseyen felsefeciler ve onların taraftarları, vücud lafzının taşıyamayacağı uzak tevil ve tefsirlere dönerek üzerine tertip olan lazımını itiraf etmeyi kabul etmez, ancak tasavvufçular bunun lazımını ikrar etmeye cüret ederlerse işte orada biri kalkıp, -onların mezhebine göre- âlemdeki her mevcudun vücudun kendisi olan Allah'tan bir cüze (parçaya) sahip, Allah'ın da bu mevcudâtın toplam olarak hepsi olduğunu iddia eder. Belki bu iddiasına daha önce Esfar'dan naklettiğimiz sözden kendine destek de bulur: "Şüphesiz Allah, vücudun hepsidir, aynen küllünün vücud olduğu gibi." Batılı ittihadilerin mezhebi Panteizm de buna meyleder. Ancak müslümanlardan sayılan vücudî tasavvufçuların sözleri araştırılıp incelendiğinde onların Allah'ı mutlak ve küll değil küllî saydıkları, mevcudâtın ise o küllün cüzleri olacak şekilde küllinin fertlerince benzer olarak gördükleri ortaya çıkmaktadır. Bunun manası: Her mevcud bir olan Allah olmakta müstakildir, sadece ulûhiyette değil bilakis mevcudiyette de böyledir. İşte meselenin inceliği, kapalılığı buradadır. Her mevcud Allah'tır. Bununla beraber Allah birdir, müteaddit değildir. Bu Hıristiyanlıktaki ekânimi selâse (üç unsur) gibi değildir. Şöyle ki, Allah aynı anda hem üçtür hem birdir, değildir. Her ne kadar iki mesele arasında büyük benzerlik olsa da. Çünkü vücudî tasavvufçuların ilahı, aynı anda hem bir hem müteaddit değildir. Allah olan küllî vücudun da hakikatleri muhtelif, mevcudatın sayısıyla müteaddit fertleri yoktur. Hatta ortada iki mevcud dahi yoktur. Bilakis bunların hepsi, muhtelif suretlerde zuhur eden ve müteaddit mevcudât olduğu zannedilen bir zat, bir mevcuddur. Ancak burada vücudun vücudu (varlığı) problemine ek olarak küllinin vücudu problemi aleyhlerine itiraz olarak çıkar. (Zira burada) vücud, fert olarak müstakil bir mevcut değildir. Öyleyken külli bir mevcud nasıl olsun. Çünkü küllinin hariçte bir varlığı yoktur. Bilakis hariçte olan sadece cüzi efradıdır. Allah'ın hakikati vücuddur diyen ve bu görüşte vücudi tasavvufçularla ittifak eden felsefeciler onlardan bu vücudun külli olduğu konusunda iki sebepten dolayı tamamen ayrılmaktadırlar. Birinci sebep: Eğer külli olursa, o zaman birden fazla fert arasında iştirakine mâni olmaz. Bu

ise onların zirvesine ulaştıklarını iddia ettikleri tevhîde aykırıdır.[201] İkinci sebep: Küllinin hariçte fertlerinin vücudu dışında bir vücudu yoktur. Hâlbuki Allah'ın fertleri yoktur. Binaenaleyh vücud olan Allah'ın mevcud olmaması gerekir. Nitekim birden fazla yerde uymasını farz etmek mümkün olan küllî insan hariçte mevcut olmaz. Bilakis hariçte onun Zeyd, Amr gibi belirli, cüzî fertleri bulunur. Ancak vahdet-i vücudu benimseyenler meseleyi tersine çevirmekteler ve hariçte fertlerinin değil küllinin vücudunu (varlığını) iddia etmektedirler. Sanki hariçte mevcud olan -örneğinnevi vahdet (tek tür) ile bir olan insaniyet (insan olma özelliği) hakikatidir. Nevi vahdete birden fazla olan fertlerinden kaynaklı muhtelif taayyünlerle (belirli olmakla) arız olan kesretin (çokluğun), bu cüzi şahısların oluşma medarı(merkezi) olan o taayyünlerin hariçte mevcut olmamasına -yerinde tahkik edildiğine göre- binaen bir hükmü yoktur. Dolayısıyla cüzi şahısların da bulunmaması gerekir. Mevcud olan küllidir. Cüziyât ise mevcud olmayan itibarı (hükmi) durumlar üzerine bina edilmiş mevcud olamayan itibari (hükmi) durumlardır. Makûl ilim ehli felsefecilerin ve kelamcıların bildiklerinin tersine...

Onların Allah'ı külli saymaları aralarında bilinen bir hususdur. Hatta onlar bundan tabii küllinin hariçte varlığını iddia etmişlerdir. Bununla beraber onlara göre küllî, mutlak vücud olan Allah, hariçteki vücudu bunu gerektirdiği gibi aynı anda külli ve şahsi vahdetle birdir. Buna, aynî (bir olan, birinin olan) şey müteaddit şeyler üzerine vaki olmaz ile itiraz etmeye gelince şayet o; o şeylerden her birinden varsa ayni bir şey olmaz bilakis şeyler olur. Şayet de küllde, küll olması açısında varsa –ki küll bu açıdan tek bir şeydir- müteaddit şeyler üzerine vaki olmaz. Bilakis mecmuu (toplamı) üzerine vaki olur. Hâlbuki (burada) farz edilen "küll" olması değil "külli" olmasıdır. (Bu şekildeki itiraza) şöyle cevap verilmiştir: Külli hakikatin fertlerinde tahakkuk (gerçekleşmesi) etmesinin manası bazen bu taayyün (belli) bazen da o taayyün ile muttasıf olur. Bu ise onun (külli hakikatin) aynısıyla bir şey değil bilakis şeyler olmasını iktiza eder. Nitekim bir şahsın muhtelif hatta birbirinden ayrı hallerde dolaşması, intikali onun birden fazla şahıs olmasını gerektirmez. Nitekim Fadıl el-Câmi bu cevabı *ed-Dürre el-Fahire*'de Osmanlı devletinin büyük âlimlerinden Allâme Şemsüddin Fenari'nin *Miftahu'l-Gayb*'a şerhinden nakletmiştir. Gelenbevi de Esirüddin Ebheri'de meselenin "külli şahsi vahdet"in tasavvurunun mümkün lup olmayacağında son bulduğunu naklettikten sonra şöyle der: "Onun aklı, külliye ile vahdet-i şahsiyenin arasını telife nüfuz etmemektedir. (Aklı böyle bir birlikteliği al-

201. Bu husus mantıkçıların, Vacibu'l-vücud, vahdaniyyet delilini mülahazadan mücerret mefhumuna nazaran birden fazla fert arasında iştiraki varsayımı imkân dâhilinde olduğu için küllidir" sözleriyle kıyaslanamaz. Çünkü vacibu'l-vücud'un külli olduğunu söylemek değildir. Bilakis bu hakikati bilinmeyen Allah'ı külli vecihten başka tasavvur etmenin mümkün olmamasından kaynaklanan bir ifadedir.

mamaktadır.) Nüfuz etseydi vahdeti vücudu kabul ederdi." Bu telifin mümkün olmaması Baha el-Amili'ye Allah'ın şahsi olarak bir olduğunu veya evla olarak İslâm mezheplerinin her birinde "böyle olmasının vücubiyetini" unutturmuştur. Daha önce kendisinden aktardığımız gibi aşikâr olarak oldukça çarpık sözler söylemiştir. Bugün de batıda müşahhas ilah ile müşahhas olmayan ilah arasında bir çatışma, mücadele vardır. İkincisi miladi 19. asırda Alınan filozoflar nezdinde revaç bulmuştur. Ancak şimdiye kadar batıda ikisini telif etme (bağdaştırma) iddiasında bulunan olmamıştır. Buna karşın telif iddiası sufilerde oldukça eskidir. Maine de Brain'ın söylediği söz ne güzeldir: "İlmin iki kutbu vardır. Birincisi: "Ben" her zaman kendisinden çıkılan şahsi (varlık). İkincisi: "Allah" her zaman kendisine ulaşılan şahsi (varlık)."

Bu böyle. Şu da var ki bana göre vahdet-i vücud iddiasını "Allah'ın külliyet" olması ifadesinden tecrid etmek mümkündür. Bununla da mezhepleri zıtların bir arada bulunmasından kurtulmuş olur. Tabi eğer, bütün mevcudatın, farklı suretlerde zuhur eden tek bir mevcut olduğu -... Şiirde denildiği gibi:

Yüz, birden başka değil şu var ki

Aynaları çoğaltırsan o da müteaddit olur- iddiası teslim (kabul) edilirse. Yine Fenari'nin az önceki cevabında bir şahsın, muhtelif hatta ayrı hallerde dolaşması, intikali ile temsil ettiği gibi (kabul görürse). Ancak tek şahıs muhtelif haller arasında farklı zamanlarda intikal eder. Burada ise tek bir mevcud, zaman farklılığı olmadan farklı haller arasında intikal etmektedir. Onların, suretlerinin ve görüntülerinin müteadditliği ile bir mevcudun ferlerinin müteaddit olmayacağı davaları kabul edildikten sonra neden bu mevcudun, fertlerinin vücudu olmaksızın "külli" olduğunu söylemeye ihtiyaç duyuyorlar anlamış değilim. Benim "ben" olarak senin de "sen" olarak bir şahıs olduğumuz teslim edildikten sonra... Aynı şekilde bu ihtiyarla o çocuk, hatta bu erkekle o kadın... Koca karısıyla, baba oğluyla,[202] kâfir müminle, hareketli olan durağanla, gülen ağlayanla, arkadaş arkadaşıyla, düşman düşmanıyla, katil maktulle, fail mefulle, said bedbahtla, cenette nimet içinde olan cehennemde azap çekenle, bir anlayışa sahip olan onu inkâr edenle, bu karınca o fille, bu hardal tanesi o dağla, deniz karayla, tatlı acıyla, temiz necisle, dünya güneşle... bunların hepsi muhtelif hatta ayrı ayrı suretlerde zuhur etmiş -Allah olan- tek bir mevcud olduğu -Allah, zalimlerin dediğinden çok çok yüce, münezzehtir-...Aklın bedâhetine aykırı ve bir şahsın -Câmi'nin, *Kadibu'l-Baan el-Mevsıli*'den rivayet ettiğine göre vukuunu

202. *Fusus* sahibi İdris bölümünde Hz. Âdem'in Havva'ya nikâhlandığında kendi nefsinden başkasını nikâhlamadığını, Hz. İbrahim'in kendi nefsinden başkasını boğazlamadığını iddia etmiştir. Yani rüya âleminde insan suretinde zuhur eden birkaç suretinde zuhur etmiştir.

iddia ettiği- aynı zamanda farklı mekanlarda her birinde, diğerinde meşgul olduğundan farklı bir şeyle meşgul olacak şekilde zuhur etmesinin caiz görüldüğü teslim (kabul) edildikten sonra, artık külliye diye bir şey demeye ve onu şahsiyye ile telif etmeye ihtiyaç kalmamaktadır. Bilakis problem, müteaddit şahısların, duyuların müşahedesi (idraki) karşısında hem ayrı hem hakikat açısından tek şahıs olmasıdır. Aklın bedâheti bu problemi gerektirir. Çünkü bu hakiki (gerçek) cüzinin birden fazla (çoğal) arasında iştirakinin düşünülmesinin menedilmesi ile olan imtiyazının kalkmasına yol açar. Burada ise iştirakin düşünülmesinin menedilmesi Câmi'nin zikretmiş olduğu surette olur. Öyle ki şunu demektedir:

"Onların kitaplarında kaydetmiş oldukları bilgileri araştırıp inceleyen kimseye, onlardan aktarılan mükâşefe ve müşahedelerin ve harici mevcudât içinde yayılmış, kendisinin zuhuru ile beraber ilâhî yaratılış taayyünlerinden başka bir taayyünün mümteni olduğu bir taayyünü olmayan bir zatın ispatından başka bir şeye delalet etmediği kapalı değildir. Dolayısıyla o zata bütün taayyünlerle beraber olacak ondaki hiçbir şeyle çelişmeyecek bir taayyün ispatına engel yoktur. Bu da onun zatı ne zihinde ne de hariçte üzerine zaid olmayan bir taayyün olur. Akıl onu bu taayyün ile tasavvur ederse, onu küllinin cüz'iyyatı arasındaki iştiraki gibi çokluk arasında müşterek olması faraziyesi engellenir (mümteni olur). Yoksa muhtelif nispetler ve farklı nazarlara göre sonu gelmeyen ilim, ayn (nesne) gayb ve şehadet olarak çok suret ve görüntüde zuhur edip bunlar arasında intikal faraziyesine engel değildir.

Derim ki: Ancak bunun manası şudur: O (bahsettiği) zat, kendisiyle beraber çokluk arasında ortak bulunması faraziyesi mümteni olmayan taayyün ile taayyün etmemekle taayyün kazanmaktadır. Denildiği gibi:

Öyle bir kavim ki onlar, en sağlam sözleri (antları), hiçbir sözlerinin (antlarının) olmamasıdır.

Amili de *Vahdet-i Vücud* risalesinde şöyle demiştir. Onlar teaddüdü (birden fazla olmayı) inkâr etmiyorlar. Hal böyleyken nasıl olur da çocukların, delilerin bile inkâr edemediği zahir (görünür) olan mahsusunu inkâr edebiliyorlar. Hatta vücud ve mevcudun teaddüdünü inkâr edip "bir vücud dışında bir mevcud yoktur" diyorlar. Bununla beraber (o) haddi zatında taayyünâtın ve zuhûrâtın adedince hakiki ve vaki (gerçekleşmiş) olarak taaddüt eder. Ancak o taaddüt vücudun zatında teaddüdü gerektirmez. Aynen insan fertlerini müteaddit olmasının insan hakikatinde teaddüdü icap ettirmediği gibi.

Yine şöyle demiştir: "Diyorlar ki: Biz teaddüdü inkâr etmiyoruz. Bilakis şöyle diyoruz: O, mevcut olmayan itibarların eklenmesiyle çoklaşmış muhtelif suretlerde zuhur etmiş mevcut tek bir durumdur. Nitekim siz de mevcut olmayan itibari taayyünlerin katılması ile insanın mahiyetinin müteaddit farklı fertler suretinde çoklaştığını söylüyorsunuz.

Derim ki: Onların, bir mevcudun, müteaddit taayyünler ve muhalif suretlerdeki zuhuratlar ile çoklaşması sözlerinin bizim insan mahiyetinin -ki o da birdir- mevcud olmayan itibari taayyünlerin kendisine katılmasıyla müteaddit fertler suretinde çoklaşması sözümüze kıyaslamaları, kıyas maa'l-fâriktir. Çünkü biz, insanın külli mahiyetinin hariçte fertlerinin varlığından müstakil olarak var olduğunu söylemiyoruz. Dolayısıyla burada bir mevcudun çoklaşması yoktur. Onlar ise mutlak vücudun muhtelif zuhurat ve taayyünlerdeki çoklaşma ile bir mevcud olduğunu söylemektedirler. Binaenaleyh sözlerinde: Külli, mevcuttur. O da mutlak vücuddur. Cüz'iyyât ise mevcud değildir. Bizim söylediğimizde ise durum aksinedir. İşin hakikati "bir" ve "çok" eğer farklı, ayrı değillerse birinin diğerinin kapsamında yer alması için mevcut olmaması gerekir. Dolayısıyla bir, ikincisi birincisinin gayrı olmadan binaenaleyh "bir" olma (vahdet) bozulmadan veya birinin mevcud olmaması dışında "çok" olmaz. İki mevcudun mutlaka birbirinden farklı olmaları da gerekir. Bizler insanın fertlerinin çokluğuyla insânî küllî mahiyetin birliğini telif etmek için diyoruz ki: "Çok" hariçte mevcut külli bir ise zihin dışında mevcut değildir. Bilakis vücudu fertlerinin vücudu iledir. Onlar ise Allah olan mutlak vücudun vahdeti ile mahsus mevcudatın arasını telif etmek için şöyle diyorlar: Bir mevcuttur, çok ise mevcut değildir. Bilakis o bir müteaddit taayyünler ve muhalif suretlerde zuhur etmiştir. Ancak onların inkâr edemedikleri hiss (duyu) bedaheti, bizim dediğimize şahitlik eder, belli olur, onların dediğine değil. İnsanın fertleri hissin şahitliği ile çoktur ve mevcuttur. Bu çok fertler de onların dediği gibi mevcudât suretinde zuhur etmiş bir mevcud değildir. Kastım hiss buna şahitlik etmez. Onların "haddi zatında (bir hususta) bir hakiki taaddüt" olduğunu ikrar etmeleri çokluğun mevcut olmayan itibari olmasına aykırı düşer. Acaba tevatu yoluyla hamlin mevcud olan bir ile mevcud olmayan çok arasında onların bir ve çok sözlerindeki (kasıtlarına) göre "Allah Zeyd'dir. Amr'dır, güneştir, aydır, balıktır, kuştur, dağdır, nehirdir" denilmesi yoluyla icra edilmesi, mevcud olan çok ile mevcut olmayan bir arasında bizim külli mahiyet ve cüz'iyyâtı sözümüzdeki kastımıza göre "Zeyd insandır, Amr insandır, bu hayvanattır, Nil nehirdir, Kahire şehirdir." denilmesi yoluyla icra edilmesi gibi doğru olur mu? Eğer çokluk hariçte mevcut değil ve itibari olmak dışında mevcut olan birden gayrı olmuyorsa o zaman "Zeyd insandır, Amr insandır..." demenin doğru olması gibi "Allah

Zeyd'dir, Allah Amr'dır..." demenin caiz (doğru) olması gerekir. Burada şuna dikkat çekmemiz yerinde olacaktır: Vahdet-i vücud düşüncesi iddia edildiği gibi benimseyen kimselerde keşif ve tecelli yoluyla hâsıl olmamıştır. Bu düşünce sahiplerinin ve taraftarlarının bu düşünceyi mâkûlat ve nazariyat dairesinde sokmaya çalıştıkları ve kendileriyle beraber başkalarını iknaya çabaladıklarını görmüyor mu? Öyle ki tartışmanın son merhalesinde aciz kaldıklarında o ilmî tavırlarını bırakıp şöyle demektedirler: Bu aklın çemberi dışında bir şeydir. Sende de ki: Naklin de dışındadır.

Geriye onların zikri geçen mahsûsâtın Allah ile münasebeti konusunda onların mezhepleri ile cüzi fertlerin külli mahiyetle münasebeti konusunda bizim mezhebimiz arasındaki kıya hakkındaki sözlerinden bizim varlığını söylediğimiz harici mevcudâtın iki madumdan -ki bu iki madum, külli mahiyete cüzi taayyünlerdir- hâsıl olmasının uzak olduğunu çıkarma ihtimali kalmaktadır. Çünkü bunlardan her biri bize göre hariçte mevcut değildir. Onlara göre ise sadece taayyünler mevcut değildir. Bundan dolayı o taayyünlerin mevcut külli vahdete katılmasından kesret (çokluk) hâsıl olmadı. Ben de diyorum ki: Allah'ın mevcûdâtı mevcuttan yaratması lazım şeylerden midir? Mucidin mevcud olması bizim için kâfidir. İşte Allah bu şekilde her şeyi ademden (yoktan) yaratır. Hatta Allah Teâlâ'ya mahsus fiillerinden olan icad ve yaratma işte bu şekilde olur. İlerde beyanı geleceği üzere her ne kadar mezheplerinde yaratma bulunmayan vücudilerin akılları bunu uzak görüyor olsa da.

Amili'nin *Vahdet-i Vücud* risalesinde nakillere dönelim: "Denilirse ki: Hak vücudun imkân, hüdus ve sair noksanlık sıfatları ile muttasıf olması lazım gelir. Çünkü imkân, hüdus ve sair muhdes, noksanlık ifade eden, insanın, hayvanın, bitkilerin ve cemadatın mevcut fertlerinin nitelendiği sıfatların hepsi dediğimize göre hak vücudun sıfatlarıdır. Diyorlar ki: Zatı itibariyle bir sıfatları itibariyle kâmil olan vücudun hüdus, imkân ve noksanlık sıfatlarıyla zatıyla vacip, sıfatlarıyla kâmil olmasıyla beraber muttasıf olması mümkün değildir. O sıfatlar müteayyinin ve zahirin değil taayyünatın ve zuhurâtın sıfatlarıdır."

Ben de diyorum ki: En garip durumlarından biri taayyün ve zuhurda bulunan noksanlık sıfatlarından hiçbir şey müteayyinle ve zahirle alakalı olmaz. Hâlbuki taayyün ve zuhurun kendileri, müteayyin ve zâhirin sıfatlarıdır.[203]

203. *el-Alemuş-Şâmih* (s.457) müellifi İbn-i Arabi'nin *Fütûhat*'ından, onun Bâri Teâlâ'ya örfün noksanlık saydığı mahlûkâta nispet edilen her şeyi nispet ettiğini, istidlal ehlinin de mahcub oldukları için bunu inkâr ettiklerini nakletmiştir. Yine ondan nakille (456) onun nisbi olmak dışında taaddüt etmeyeceğini nakletmiştir. Bundan dolayı iki itibardan biriyle cehaleti Allah'a nispet etmek doğru olmaktadır.

Daha sonra Amili şöyle demiştir: "Onlar bu sözlerini Allah Teâlâ'nın Musa'ya *(ona ve peygamberimize salatü selam olsun)* yaş bir ağacın içinde beliren alevli bir ateş suretinde tecelli etmesi ile... Yine Rasûlullah'ın Allah Teâlâ'nın bir suretten başka bir surete intikal etmesi, kullarına muhtelif suretlerde tecelli etmesine dair vermiş olduğu haberle delil getirmişlerdir. Rasûlullah'tan varid olan tahavvül hadisinde olduğu gibi bu hadis de Allah Teâlâ'nın bir mahsus bir surette ve heybette tecilli ettiğine delalet eder. Allah Teâlâ'yı bu suret ve heyetten tenzih etmek şeran da aklen de vaciptir.[204] Rasûlullah'ın "Rabbimi sakalsız, bıyıksız bir genç suretinde gördüm elini omuzlarımın arasına koydu, serinliğini göğsümde hissettim" buyruğu da aynı şekildedir.[205] Eğer Allah'ın şahsi bir surette tecelli etmesi caiz oluyorsa, yerdeki ve gökteki sair suretlerin tecelliyatının suretleri ve zuhuratının olguları olmasına ne engel vardır."

Derim ki: Hz. Musa'ya ağaç üzerinde ateş suretinde tecelli eden vücudi tasavvufçulara göre Allah'ın kendisi olduğu gibi kendisi için tecelli olunan yani Musa *(aleyhisselam)*'da yine onlara göre Musa suretinde Allah'tır. Hatta üzerinde -Allah olan- ateşin göründüğü ağaç da üzerinde ateşin görünmesinden önce de sonra da yine Allah'tı. Her ateş her ağaç da böyledir.[206] Hz. Muhammed *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'e sakalsız bıyıksız bir genç suretinde görünen genç Allah olduğu gibi görenin kendisi de Muhammed suretinde Allah'tır. Böyleyse Musa suretinde olan Allah'ın kendi nefsine (kendine) ağaçta bir ateş suretinde tecelli etmesine ne ihtiyacı vardır? Yine Muhammed suretinde Allah'ın kendi nefsine bir sakalsız bıyıksız genç suretinde tecelli etmesine ne ihtiyacı vardır? Sonra Hz. Muhammed'in harikulade bir durummuş gibi genç suretinde rabbini gördüğünü anlatmaya ne ihtiyacı vardır?

---

204. Bu cümlede vücudî tasavvufçuların mezhebinin ve buna benzer müşebbihe, mücessime mezhebinin şeriate ve akla muhalif olduğuna dair açık bir itiraf vardır. Bilemiyorum şeriat ve aklıdan sonra geriye ne kalıyor, acaba? Risalenin müellifinden -ki o meşhur âlim Bahaüddin el-Amili'dir- gelen bu itiraf, risalesinin başında vücudi tasavvufçuları övdükten sonraki itirafına ne kadar çok benzemektedir. "Ancak ben onların verdiği hükmü vermeye cüret edemiyor, kararlaştırdıkları bir konuyu o şekilde karara bağlayamıyorum. Bu konuda bana gözümden kulağımdan daha değerli olan ve bütün işimin temeli olan dinime bir zarar gelmesinden korkuyorum." Acayip olan şu ki müellif, söyledikleri sözleri dini için tehlike olarak gördüğü bir kavmin mezhebini övmektedir. Zannım odur ki farkına varmadan korktuğu şeye düşmüştür!

205. Kısaca belirtmek gerekir ki bu hadis rivayet olarak sabit değildir. Birçok hadis muhakkiki âlim tarafından çok zayıf görülmüş hatta bazıları mevzu demiştir. Kaldı ki itikâdî meselelerde açık zahiri naslara muhalif sahih delil değilken bu seviyede bir hadisin delil olması düşünülemez. Diğer taraftan Ehl-i sünnet âlimleri zahiren teşbih yahut tecsim ifade eden nasların zahirlerinin murad olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu rivayetin bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. *(Mütercim)*

206. Hepsinin temeli, zihinlerde yerleşmiş olan Allah'ın kendisinin vücud olduğunu söyleyen vücud hurafesidir. Vücudda olan her şey -öyleyse- Allah'tır. Yaptığımız izahlardan bu hurafenin felsefi temelini öğrenmiştin.

Hâlbuki her gün, görmüş olduğu gençler, orta yaşlılar, ihtiyarlar ve başkaları, hepsi muhtelif suretlerdeki Allah'tır. Hatta görenin kendisi dâhil...

Musa'nın gördüğü ateş ne Allah'ın kendisine de Allah'ın temsili idi. Görülmüyor mu ki Kur'an şöyle buyurmaktadır: "Onu (yani Musa ateşi) gördüğünde (kendisine) **"ey Musa!"** diye seslenildi. **"Şüphesiz ben senin rabbinim"**[207] "Ateşi görünce ateş: "ey Musa! Ben senin rabbinim diye seslendi" dememiştir. Dostumuz Allâme Şeyh (Zahid) el-Kevseri'nin *es-Seyf es-Sakil*'e yaptığı kıymetli taliklerinde (s.96-97) *"Şüphesiz Muhammed rabbini sakalsız-bıyıksız bir genç suretinde gördü"* hadisinin Katade yoluyla İkrime'den ravisi Hammad b. Seleme hakkında uzun bir kelamı (izahı) vardır. Bir rivayetinde: Dalgalı saçlı, sakalsız bıyıksız üzerinde yeşil bir cübbe ile." şeklinde gelmiştir. Kelamının hülasası bu rivayetin güvenilir olmadığıdır. s.135'te de şöyle der: Ebu Bekr b. Arabi *el-Avasım ve'l-Kavasım* kitabında *"rableri onlara bir surette gelir. Daha sonra başka bir surette gelir"*[208] hadisini değişim, intikal ve halden hale geçmeye yorumlayanlar hakkında şöyle demiştir: "Böyle biri kıble ehlinden değildir. Hatta aslen (kök) ve fer'en (dal) dinden çıktığına hükmedilir. "Suret"i zahir manasına yorumlamak üstünde başka rezalet bulunmayan bir rezalettir." Aynı kitap s.98'de: Fahr b. Muallim el-Kureşi İkrime'den bu sadette rivayet edilen hadisleri red konusunda geniş çaplı bir tavır sergilemiş sonra şöyle demiştir: "Maazallah! Rabbini suret üzere görmesi ne mümkün? Benzeri Mesihi Deccal hakkında zikredilen bir surette nasıl görmüş olsun!?"

Sonra Amili şöyle demiştir: "Dersen ki: "Allah'ın kendisinde tecelli ettiği suretler güzel suretlerdir. Güzellik ve nuranilikte bunlardan farklı olan necis, iğrenç suretler gibi suretler nasıl bunlara kıyas edilebilir?" Cevabında derler ki: Bir şeyin necaseti, iğrençliği kendisinde sabit bir vasıf değildir. Zira her muayyen tabiatın (yapının) bazısına nispetle uyumluluğu bazısına nispetle de uyumsuzluğu vardır. Bu ise taayyünden vaki olan iştirak ve ihtilaf sebeplerinin eserlerindendir. Bunlardan hangisi galip gelirse uyumluluk yahut uyumsuzluktaki hükmü baskın çıkar. Bazı şeylerde bulunan necâset, ancak mukabiline göre değerlendirilir. Yoksa mutlak olarak değildir. Necaset ve temizlik diye isimlendirilen mukabili mutlaka nispetle eşit konumdadır."

Kendisi çirkinliklerin ancak nisbi (izafi, göreceli) olarak çirkinliklerini teslim etmektedir. Sanki şöyle diyor: İnsanın tiksindiği necaseti gübre böceği sever. İnsan ve gübre böceği için mutlak, âmm (genel) vücud olan Allah için ve ona nispetle neca-

207. Ta-ha 11-12

208. Kastı Müslim'in *Sahih*'inde zikredilen mahşer hadisidir.

setle temizlik aynıdır, eşittir. Allah zalimlerin söylediklerinden çok yücedir.

Sonra şöyle demiştir: "Acı, zevk, saadet, şekavet, güzellik, çirkinlik vb. kevni hükümlerin hepsi ve taayyünlerin hükümleri... Bunların hiçbirinden külli hakikat için bir noksanlık, bir kötülüğün olması gerekmez. Çünkü kötülük, noksanlık o şeyin imkân ve hüdus konumunda olduğundan başka bir şey değildir. Zatında vacip, sıfatlarında kâmil mevcudiyeti bütün hallerinden önce gelen hak vücud ise zatının azametinin çevresinde noksanlığın dolaşması, bulunması mümtenidir. Dolayısıyla kâinatta zuhur eden her kemâl celal ve cemal sıfatlarının lazımıdır. Oluşan her türlü noksanlık zeval ise taayyün, mertebe düşmesi, indirilmesi hükümlerindedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Sana ne iyilik dokunursa Allah'tandır. Ne kötülük isabet ederse de kendi nefsindendir."**[209]

Derim ki: Ancak, bana isabet eden musibet benden olan ben kimim? Vücudî tasavvufçulara göre vacip olan hak vücud dışında bir mevcud var mıdır? Çirkinlik ve noksanlıkların kendisine döndüğü imkân ve hüdus konumunda olan taayyünler nelerdir? Şayet o taayyünler Hak Teâlâ'nın vücud ve tenezzül (mertebe indirilmesi) hallerinden ise... -nitekim müellifin "zatında vacip, sıfatlarında kâmil, mevcudiyeti bütün hallerinden önce gelen hak vücud" sözünden ve "oluşan her türlü noksanlık, zeval ise taayyün ve tenezzül hükümlerindedir" sözünden böyle olduğu anlaşılmaktadır.- O zaman o taayyünler içinde bulunan o çirkinlik, noksanlık ve zevalin ona (hak vücuda) dönmesi icap eder. Allah onların nitelemelerinden pek yüce, münezzehtir. Yok, eğer başkasının hallerinden ise zaman da varsayılan "hak vücud dışında herhangi bir vücudun bulunmaması hususunda hilafı icap eder."

Sonra şöyle demiştir: "Denilirse ki: Eğer mevcud bir ise ahirette sevap alan, cezalandırılan, nimetlendirilen, azap çektirilen kimdir? Cevaben denilir ki: Dünyada zengin, fakir, aziz, zelil, malik, memluk olanlar vardır. Ahiret yurdu da böyledir."

Derim ki: Bu cevap, cevap değildir. Çünkü bundan anlaşılan: Dünyada zenginler, fakirler, mutlular, mutsuzlar, azizler, zeliller, olduğu gibi... Hâlbuki hak vücuddan başkası mevcut değildir. O zaman o (Hak Teâlâ), zengin, fakir, mutlu, mutsuz, aziz, zelil olandır. -Allah Teâlâ kendini bir şey biliyor zanneden vücudilerin cahilleri, zalimlerinin dediğinden yüce, münezzehtir.- Eğer dünyada böyle ise ahirette de sevap olan tek mevcuttur. İşte dalalet böyle olmaktadır.

209. *Nisa*, 79

Allame Şerif Cürcânî *Mevakif* şerhinde, musannifin "mahiyet değil de vücud müşterektir" sözünün açıklamasında şöyle demiştir: "Çünkü mevcûdâtın hakikatleri zorunlu olarak farklı farklıdır. "Hepsi, sıfatların teaddüdü ile müteaddit olan, başkası olmayan tek bir zattır" şeklinde söylenene gelince kendilerini akıl dairesi ile kayıtlayanlar bunu dönüp bakmaya değmez bir mükabere sayarlar."

Fadıl Siyalkuti de buna tâlikinde şöyle demiştir: "Bu sözün sahibi sufilerden mükâşefe ehli olanlar ve filozoflardır. O da bütün mevcudat bir zattır. O zat da kendi dışındaki her şeyden mutlak hatta mutlak olmaktan da mutlak olmakla müteşahhıs mahza vücuddur. Mukabili (karşıtı) mahza ademdir. Ne temyizi ne de vasfı vardır. Zira temeyyüz (mahiyetiyle başka varlıklardan ayrılma) vücuda mahsustur. Vücud da kendi içinde itibari, vücubiyet ve imkâniyet konusunda emri sıfatlara göre müteaddittir. Farklı her itibara göre aklî, şer'î ve hissî bir hükmü vardır. Bu hükmü başka bir itibarla ona icra etmek mümkün değildir. Mahza zat hepsinden münezzehtir. Hükümler de hakikatin farklı olması ile farklılaştığı gibi itibarın farklılığına göre de -şayet durumun kendisine mutabık ise- değişir. Mücmel (genel) olarak izahı budur. Tafsilatlı izahı ise uzun uzun anlatmayı gerektirir ki, burası ona uygun değildir."

Derim ki: "... kendi dışındaki her şeyden hatta mutlak olmaktan da mutlak olan..." sözündeki ilave mutlaklıkta bir mübalağadır. Pekiştirmek yerine manayı bozabilir. Sanki onlar "mutlaklıkta" da bir tür kayıt gördüler -ki o da mutlaklıkla mukayyed olma- ki o kaydı izale etmek için bu ilaveye ihtiyaç duyar. "Hatta mutlaklıktan, mutlaktan..." denilmesi gibi söz devam eder gider. Ancak zikredilen ilk "mutlaklık" ile "hiçbir şeyin bulunmaması" şartı ile yani "taayyün olmama" şartı ile açıklanan manası, ilave ile de bir tür kayıt olan bu mananın nefyedilmesi kastedilirse... Çünkü mutlak vücuddan o kastedilirse müteayyin (belli) olan bu mevcudâtın vücudu onun dışında kalır ki bu durumda vücud "bir" olmaz.

Siyalkuti'nin bir sözünde Câmi'nin sözünde ifade ettiği mananın aynısı vardır. Şöyle ki: Mutlaklık genel manasıyla müşahhas olmaz ki "o mutlaklık ile müşahhas olandır" denilebilsin. Sanki bu ifadeye cevap verir mahiyette şöyle demiştir: "Mukabili mahza ademdir (yokluk)." Dolayısıyla onun mutlak olmasıyla müşahhas olması onu mevcudâttan ayırt eder. Bunu düşün.

Siyalkuti'nin vahdet-i vücud mezhebini mücmel olarak beyanına göre Allah Teâlâ, her surette ve her görüntüde bulunan her mevcuttur. O da gerçeğinde bir mevcuttur. Ancak suret ve görüntülerin sayısınca müteaddit sayılır, her surete göre (ayrı) bir isim alır. Binaenaleyh "Zeyd, Amr, taş, ağaç, vd." denilir, ismine mahsus bir muamele görür. Her ne kadar hepsi bir mevcud, farklı suretler de vücudu olmayan

itibari durumlar olsa da... Çünkü vücudun (varlığın) hepsi yalnız Allah'tır. Zeyd'in, Amr'ın bu ağacın, o taşın vd. şeylerin mevcud hakiki tarafı, bir de müteayyin suretlerinden gelen madum (yok) itibari tarafı vardır. Dolayısıyla o, ikinci tarafından Zey'dir, Amr'dır, ağaçtır, taştır. Hakiki olan ilk tarafından ise Allah'tır. Ancak hükümler, itibari tarafına nazaran icra edilmektedir.

Ancak kendisine şöyle itiraz edilir: Hükümlerin tertip edilmesi konusunda itibari tarafın hakiki olan tarafa –hakikate muhalif olan zahire göre hüküm dışında- tağlip (baskın) etmek makûl bir şey değildir. Öyleyse bu itibarlar ve onları hakikate tağlip konusunda hâkim olan kimdir? Eğer itibari eden bizsek, vahdet-i vücud mezhebinde, bizim kendimizi mevcud Allah'ı da başka bir mevcud iddia etmemiz açısından hatalı olduğumuz ortaya çıkmıştır. Hatalı kimsenin itibarı veya iddiasının muteber bir değeri yoktur. Eğer itibar eden Allah ise bu hiç makûl değildir. Zira kendisi **"Göğü, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olarak yaratmadık"**[210] buyururken, kendini salih olan Zeyd ve talih (salih olmayan) Amr suretinde tasvir edip Amr suretinde nefsini Zeyd suretinde olan olan nefsi için zalim suretinde olan nefsinden hakkını alması, buna bağlı olarak mükâfat veren de mükâfat alan da, azap çeken de azap edilen de bunların hepsi kendisi olmasına rağmen dünya ve ahirette onu (zalimi) cezalandırması ilkini de (mazlumu) mükâfatlandırması (asla ma'kul değildir). Bu mezhep mensupları "burada hulul de yoktur ittihad da yoktur. Çünkü bu manalar iki şey arasında tasavvur edilir. Hâlbuki herhangi bir vücudda Allah'tan başka vücud yoktur. Taayyünlere yani suret ve görüntülere gelince bunlar madum itibari durumlardır" diyerek bu anlayışın doğurduğu sorumluluklardan, yanlışlardan sıyrılamazlar. Ayrıca onlara denilir ki: Bu madum, muhtelif durumlar nasıl tağlip edildi de bu güzeldir şu çirkindir, bu helaldir şu haramdır demek suretiyle farklı hükümlerin şeyler üzerine tertibi (tatbiki) konusunda mevcut olan hakikatin yerine itibar (hükmetme, sayma) hakkı bunlara verildi?

Mevcudât üzerinde câri olan hükümlerin kendilerine mahsus taayyünlere tabi olması, mümkin olan her mevcudun kendi taayyünü ile hâdis olan vücudu da Allah'ın vücuddan ve ondan başka mümkinâtın vücuddan farklı mevcud olduğuna en büyük delildir. Ondaki vücud da vahdet-i vücudun mezhebinin gerektirdiği gibi, vücudun Allah'ın kendisi olduğu ondan (Allah'tan) başka vücud ve mevcud olmamasına binaen Allah'ın vücudu değildir. Bu mezhepte ne yaratma ne icad etme vardır. Her şeyi yaratan Allah, hiçbir şey yaratmış değildir. Çünkü yaratmak madumu mevcuda çevirmek, ok iken onu tekvin etmektir. Bununla beraber onlara göre Allah'tan başka mevcud yoktur, ondan başkasının da mevcud olmamasının manası Al-

210. *Enbiya*, 16

lah olmasıdır. Bizim Allah'ın mahlûkatı olarak zannettiklerimiz farklı suretlerdeki Allah'tan başkası değildir. Başka bir ifadeyle mutlak vücudun muhtelif taayyünlerinde zuhur etmesidir.

Burada vücudî tasavvufun bir hurâfesi daha vardır. Önderleri Şeyh Muhyiddin b. Arabi bunu icad etmiş ve bu icadı, cebir ve kader probleminin çözümü görmüştür. Bu çözüm, İbrahim el-Kuranî, Sadri Şirâzî, Baha el-Amili müfessir Âlusi, muassır âlimlerden de Fransız filozof Paul Janet'in *Metalib ve Mezahib* kitabını Türkçeye tercüme eden büyük âlim[211] gibi bazı âlimlerin beğenisini kazanmıştır. Çözüm tafsilatı şöyle: Hayır ve şerre meyil insan fertlerinin muhtelif istidâtlarının muktezasıdır. Mahiyetler ise kılınmış yani yaratılmış değildir. Allah Zeyd veya Amr'ın mahiyetini ne yaratmış ne de tayin etmiştir. Bilakis her ferdin mahiyeti kendi kendisine tayin ve temyiz (ayrıcalık) kazanır. Allah Teâlâ da onlara vücudu ihsan eder. Bundan dolayı hikmet (felsefe) kitaplarında "Allah kaysıyı kaysı yapmamıştır ancak mevcud yapmıştır" ifadeleri meşhur olmuştur. Buna kıyasla Allah Zeyd'i Zeyd, Amr'ı Amr yapmış yani mahiyetlerini yaratmış değildir. Bilakis onları ancak mevcud yapmıştır, "onları yaratma" sının manası da budur. Eğer Allah'ın yaratması mahiyetlerin değil de mahiyetlerine taalluk etmişse o zaman Allah'ın, mahiyetlerin istidadlarına göre hayır ve şerrin kaynağı olmasında bir tesiri yoktur. Evet, insanın fiilleri, hayrı da şerri de Allah'ın yaratması ve iradesi ile meydana gelmiştir. Ancak yaratması da iradesi de Allah'ın sünneti icabı kulların cüz'i iradeleri de mahiyetlerinde bulunan istidatlara tâbidir. Ben *Tahte Sultan el-Kader*'de "onların iradeleri, Allah'ın kalplerinde yaratmış olduğu sevk edici ve tercih ettirici olgulara tâbidir" demiştim. Şeyh Muhyiddin'in nazariyesine göre bu olgular Allah'ın ilhamıyla olmaz bilakis yaratılmamış mahiyetlerinin zatı istidâtlarından gelmektedir (kaynaklanmaktadır). Veya olgulara ittibalarındaki ihtilafları bunlardan kaynaklanmaktadır. Bu suretle de beşerin fiilleri Allah'ın cebri ve tesiri altında vuku bulmaktan kurtulmuş olur. Amellerine göre sevap veya ceza ile muamele görmelerinde temel, zatı istihkakları (hak etmeleri)dir. Dolayısıyla Allah'ın onlara zulmetmiş olma ihtimali kalmaz.

Bu hurafeyi zikri geçen kitabımda çeşitli yönlerden iptal etmiştim. Burası o cevapları nakletmeye müsait değil. Bu kitapta da daha önce bir bölümünü aktarmıştım. O meseleyi burada tekrar zikretmenin sebebi, onlara göre vücud ve mevcudun zat ve hakikat itibariyle bir olmasına karşın muhtelif itibarlara göre hükümlerin ihtilafı konusuyla alakalı olmasıdır. Bize göreyse hükümlerin ihtilafı, mevcudâtın farklılığına göredir.

211. Elmalılı M. Hamdi Efendi

Burada onlara şöyle bir itiraz yöneltebilirim: Onların "mahiyetler kılınmış (yapılmış) değildir bilakis yapılmış olan vücudlarıdır" sözleri onların vahdeti vücudu esas alan en büyük davalarına aykırıdır. Onlara göre vücud birdir ve o, Allah'tır. Vücudun, kılınmış (yapılmış) farklı farklı fertleri yoktur. Aynı zamanda "ayan-ı sabitenin -ki bunlar da mahiyetlerden ibarettir- asla vücudun kokusunu duymamıştır ve böyle kalmaya devam edecektir" sözlerine de aykırıdır. Dolayısıyla mahiyetlerin, kendilerinde zuhur eden Allah olan vücud ile mevcut olduklarından dolayı vücudlarından herhangi bir payları yoktur. Bu mahiyetler de ezel ve ebed olarak madumdur. Onlara ne oldu ki, madum olan bir şeye dünya ve ahiret hayrının ve şerrinin üzerine terettüp edeceği bir istidât ispat etmektedirler?

Hatta "*Esfar*" sahibi, şerri yaratılmış olmayan mahiyetlere ve bunların zatı istidâdlarına isnatta Hak Teâlâ'yı noksanlıklardan bir koruma olduğunu görmüştür. Peki, mahiyetler madum da istidatları mı mevcuttur? Evet, *Esfâr* sahibi, mahiyetlerin mevcut olmasalar da yaratılmaya ve icada kabil bulunmasalar da Allah'ın ilminde sabit olması ile teselli olmaktadır. Ancak birtakım mahiyetlerin Allah'ın ilminde sabit olup hariçte hiçbir şekilde sübutunun olmaması ma'kul bir şey değildir. Çünkü bunun manası, ilmin malumdan geri kalması, farklı çıkmasıdır. Daha açık ifadeyle Allah'ın ilminin, vakıaya muhalefeti demektir ki Allah'ı bundan tenzih etmek vaciptir.

Buna ek olarak Allah'ın yaratması ile alakası bulunmayan mahiyetlerin, kendi nefisleri ile Allah'ın ilminde sübutları onların, *Fusus* sahibinin birinci bölümde zikretmiş olduğu asıllarına aykırı düşer. O asıllarında Allah'a iki tecelli ispat etmiştir: Ayanların yani mahiyetlerin ve istidatlarının ilmi hazrette (konumda, makamda) husulünü icap ettiren mukaddes tecelli. O ayanın hariçte gerektirdiği istidadı icap ettiren ekdas (en kutsal) tecelli. Bazen bunların feyz-i ekdas ve feyz-i mukaddes olarak da tabir ederler. Birincisi ile ayan yani mahiyetler hâsıl ve sabit olur. İkincisi ile de hariçte levazımları (gerektirdikleri) ve tabileri ile beraber zuhur eder. Birincisi ile hâsıl olan yaratılmış değil, ikincisi ile hâsıl olan ise yaratılmıştır.

Buna göre Allah'ın zatı, ekdas tecelli ile Allah'ın ilminde hâsıl olduğu için ayanı sabite olarak ifade edilen mahiyetlerin de kaynağı olur.[212] Dolayısıyla bu ayan, kılınmış (yaratılmış) hükmünde yahut Allah ile yaratılmış olandan daha sıkı bir bağa sahiptir. Birinci tecelli ile hâsıl olanla ikinci tecelli ile hâsıl olanın arasını Allah'ın birincisinde değil de ikincisinde müessir olması itibariyle ayırmak tahakkümdür. Zira hâsıl olan hangi tecelli ile olursa eğer onun kılınmışı (yaratılmışı) değilse onun eseri

212. Ayan-ı sabite: Harici âlemde bulunan şeylerin Allah'ın ilmindeki hakikatlerine denir. *(Mütercim)*

olur. Bununla da insanın Allah'ın sultasının haricinde olan, istidadından gelen hayır ve şerri işlemekteki istiklâli (hürriyeti) tamamen yıkılmaktadır. Bu yolla çözdüklerini iddia ettikleri cebir problemi çözülmemiş olarak tekrar ortaya çıkmış olmaktadır.

Tekrar konumuza dönelim. Allâme Şerif'in *Mevakif* şerhindeki açık ifadelerinden vahdet-i vücud mezhebinin aklın dairesi dışında olduğu kendini aklın çizgisiyle kayıtlayanlar nezdinde dönüp bakmaya değer olmayan bir mükabere sayılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu, onların nezdinde zorunlu olarak sabit olan mevcudâtın hakikatlerinin farklı olduğu, tek bir mevcud olmadığı hususuna muhaliftir. Herhangi bir mezhebin akıl dairesi dışında olmasının, bizim akaid (inanç) ile muhatap ve mükellef olmamızın temeli olan aklın bedâhetiyle çatışmasından başka bir manası yoktur. Yoksa manası, imkân dâhilinde olmasını ikrar ile birlikte aklın ona ulaşmaması ve sınırında durması değildir. Çünkü aklın bir şeyin mümkün olduğunu itiraf etmesi onun dairesi dâhilinde yer aldığına dair itiraf olur. Dolayısıyla onun aklın dairesi olduğuna aykırı olur. Buradan hareketle vücudî tasavvufçular ve Yunan filozoflarını tazim ve takdis eden Sadreddin Şirâzî'nin *Esfar*'ın altıncı merhalesinin sonunda (s.191) söylediklerini

"İbare, bu maksadı kapalı (çetrefilli), mesleki (yolu) dar, dibi derin olması sebebiyle eda etmekten kasır kalınca (bu konu) zihinlere bulanık gelmekte, dile getirilirken kelimelerin birbirine girmesine sebep olmaktadır. Bundan dolayı o büyük zatların sözlerini sarih akıl ve sahih burhana aykırı olmakla tenkit etmişlerdir. Bununla hikmet ilminin özellikle akılların, nefislerin, suretlerin, cirmlerin (kütlelerin) müteaddit olduğunu ve mahiyetlere muhalif vücudlarının bulunma yerlerini ispat eden farklılıklar ilminin iptal olduğunu söylemişlerdir.

Onlar (vahdet-i vücudu) savunanlar tarafından "aklın hükümleri, aklın dairesi dışında bulunan daire nezdinde batıldır. Aynı şekilde vehmin (vehme dayalı) hükümleri aklın dairesi nezdinde batıl olur. Bunlar, akl-ı selîmin inkâr etmesi mümkün olmayan sahih burhanın muktezasının batını hastalık ve illetlerden olduğunu bilmemişlerdir." şeklinde bir izahla kendilerine mazeret çıkarmaya çalışanların söyledikleri ne kadar saçmadır.

Evet, bazı kemâl mertebeleri arasında şerefinin yüceliği ve bu diyara yerleşip sırlar âlemine hicret etmemesinden dolayı aklın idrakinin fevkinde olduğu için derinliğine sâlim akılların ulaşamadığı mertebeler bulunabilir. Fakat bu, hak matlab (konular) içinde akl-ı selîmin ve zihni müstakîmin fesadına hükmettiği şeyler vardır, demek olmaz. Nitekim bazı muhakkikler aklın hâkim olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Nasıl olur? Yaratılıştan gelen hususlar, tabii gerekçeler harici bir tasarruf ve

işleme olmadan ve de arızi bir engelin bulunmadığı halde kesinlikle batıl olmazlar. (İnsan) yapısı olan şeyler ve muhayyilenin ve kuvve-i vahimenin şeytaniyeti dışında kalan ve mahza hakkın füyuzatından (inayet, feyiz, ihsan) sadır olan tabii mevcudatı da ta'lil eden (engelleyen) bir şey de yoktur. Allah'ın tebdili olmayan kelimelerinden bir kelime olan aklın yapısı, mevcûdâtın aslî fıtratı hasebiyle müteaddit olduğuna hükmeden unsurlardandır"

Bu sözleriyle beraber birkaç sayfa sonra söylediklerini: "Ehlullah'ın havâsına ait olan dairesi, fikri akılların dairesinin ötesinde bir durum olunca rabbani hidayet nuruyla aydınlanmadan önce (bunu) resmi fikir ve nazar erbâbının duyduklarına uyumlu olacak ifadelerle tabir etmeleri zor olmaktadır..."

Şaşırma, geri adım atma ve tenâkuz olarak sayıyoruz. Aynısı İmam Gazzâlî'nin *Esfar*'da iki söz arasında nakledilen sözü için geçerlidir: "Bil ki velâyet (evliyalık) dairesinde aklın imkânsızlığına hükmettiği şeyin olması caiz değildir. Evet, velâyet dairesinde aklın kavramaktan kasır kaldığı bir şey zuhur edebilir. Mücerred akılla idrak edilemez manasında. Aklın imkânsız saydığı şeyle aklın ulaşamadığı şeyi birbirinden ayırt edemeyen muhatap alınmaktan daha hasis (düşük) bir konumdadır.

Daha sonra *Esfar* sahibi Aynulküdât el-Hemedâni'den *Zübde* adlı eserinde söylediklerini aktarmıştır: "Bil ki akıl, sahih bir mizandır. Hükümleri doğrudur, yakînidir. İçinde yalan yoktur. Ayrıca o, adaletli bir hâkimdir, haksızlık etmesi tasavvur dilemez."

Sonra *Esfar* sahibi şöyle demiştir: "Hak şudur ki, tasavvur ve irfanda kadem sahibi olan kimse mümkinâtın varlığını doğrudan inkâr etmez."

Muasır büyük âlim, Paul Janet'nin *Metalib ve Mezahib* kitabının Türkçeye mütercimi, tercümesinin başına koyduğu kıymetli mukaddimesinde... -ki kendisi onun (müellifin) Hıristiyanlığı tenkit konusunda sözlerini aktarırken... Biz de söz sahibinin bu mezhebe meyletmesine rağmen sözlerini kelimenin tam manasıyla onaylayarak Vücudî tasavvuf mezhebine tatbik ediyoruz... -şöyle demiştir: "Aklın dini mükâşefeler karşısındaki konumu tecrübi keşifler karşısındaki konumuyla aynıdır. Nasıl ki âlemdeki herhangi bir tecrübe aklen muhal olan bir şeyi ispat etmiyorsa dini keşifler de aklen muhal olan şeyler dairesine girmez. Aklın kusuru mümteniat değil mümkinât alanında olur. İki alan arasında karışıklığa düşmemenin yegâne ölçüsü odur (akıldır). O yani akıl bütün ilimlerde kemâl mertebelerinin zirvesine ulaşamadığını itiraf etmekle beraber -gelecekteki keşiflerden birtakım hakikatlere ulaşma umudu ise hatırımıza gelen bir şey değildir- hiçbir zaman uyum ve değişim kanu-

nuyla alakalı kesin hükmünden döndüğü vaki değildir. "Dolayısıyla aklın hükmünde âlem, Allah'tan başkadır. Nitekim bunu "mâsivallah" ile ifade etmekteyiz. Mevcudât tek mevcud değildir. İki ve daha üstü asla "bir" olmaz.

Fadıl Gelenbevî Celal Devvanî'nin *Akaid-i Adudiye* şerhine haşiyelerinde şârih Gazzâlî'nin "ârifler, mecaz zemininden hakikatin zirvesine yükseldiler. Böylece gözleriyle müşahede edecek şekilde vücudda (varlıklar içinde) Allah'tan başka bulunmadığını gördüler." sözünü naklettiği sırada şöyle demiştir: "Bununla Sofistailer mezhebi arasındaki fark, tasavvufçular mümkinâtın varlığını Vacib Teâlâ'ya kıyası itibariyle değil zatlarına kıyası itibariyle inkâr ediyorlar. Şöyle ki "onlar mevcud bir şey olmadığını demiyorlar. Bilakis onlar, o mümkin mevcudun vücudu kendi nefsinde değil aksine o, onda zuhur eden başka bir mevcudun vücududur, demektedirler."

Biz ise diyoruz ki: Manası Sofist (safsatacı) mahsus (maddi) âlemi kökünden inkâr eder. Vücudî tasavvufçu bu mahsûsâtın vücudunu inkâr etmiyorlar. Bilakis bu mahsûsâtın vücudunun kendisi olduğunu inkâr ediyorlar, bunun Allah vücudu olduğunu iddia ediyorlar. Mezheplerinin hülasası şudur: Âlem Allah olması itibariyle mevcud, âlem olması itibariyle madumdur. Bundaki asli sebep daha önce konunun başından beri dediğimiz gibi vücudun Allah'ın kendisi olmasıdır. İki fırka Sofistler ve vücudî tasavvufçular âlemin vücudunu nefiy konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü eğer vücudu, kendisinde zuhur eden başka bir mevcudun vücudu ise bunun "âlem mevcut değildir"den başka manası yoktur. İki mezhepten hangisi daha bâtıldır bilemiyorum: Âlemin vücudunu inkâr mı yoksa vücudunun onu vücudu olduğunu inkâr edip onun Allah olduğunu iddia mı? Zira bunda âlemi ilahlaştırma vardır. Fesadın aslı da vücudu ilahlaştırmaktan geliyor. Dolayısıyla âlemin ilahlaştırılması âlem olduğu için değil bilakis mevcud olduğu içindir. Onlara göre mevcud da Allah'ın kendisidir. Çünkü Allah'ın hakikati vücuddur. Herhangi bir şeyin mevcud olması onun ilahlaşmasından ibarettir.

Daha sonra Fadıl Gelenbevî şöyle demiştir: "Bil ki bu mezhep aklın dairesi ötesinde bir mezheptir. Nitekim onlar bunu, buna ulaşmanın da akla nispeti, aklın vehme nispeti gibi olan keşiften başka yolu bulunmadığını açıkça dile getirmişlerdir. Nitekim İmam (yeni Gazzâlî) buna işaret etmiştir. Şöyle ki zahiri ilmi aşağı seviyede saymış oradan aklın çizgisinden uzak bir şeyin görülmediği bir mekân gibi görmüştür."[213]

213. Şuna dikkat!

Derim ki: Bu, kitap ve sünnetten alınan zâhiri ilmi açıkça hafife almaktır. Aynı şekilde Allah'ın insanı kendisiyle şereflendirdiği ve onunla hitaba ehil kıldığı aklı da... Bu ise tasavvufçuların en hamâsetli savunucularından *Esfar* sahibinin dediğiyle çelişmektedir. Nitekim yakın yerde bunu aktarmıştık: "Aklın hükümleri, aklın dairesi dışında bulunan daire nezdinde batıl olur. Nitekim vehmin hükümleri, akıl dairesi nezdinde batıldır. Onlar, sahih burhanın muktezasının, inkâr aklıselimin yapısı içinde olmadığını bilmiyorlar mı? "Çünkü keşfin akla nispeti aklın nefse nispeti gibiyse vehmin hükümleri de akıl nezdinde batıl ise aklın hükümlerinin aklın vehmin üstünde olduğu kadar aklın üstünde olan keşfin nezdinde batıl olması gerekir. Keşfin akla nispetinin aklın vehme nispeti gibi olmasına gelince bunu güvenilir olan ve onların muhakkiklerinden sayılan birçoğu açıkça ifade etmişlerdir. Onlardan biri de Fadıl Câmi *ed-Dürre el-Fahire*'de... Hatta zahir ilmi, oradan aklın çizgisinden uzak bir şeyin görülmediği aşağı seviyede bir mekan gibi göre İmam Gazzâlî... Fadıl Gelenbevî'nin İmam Gazzâlî'den gelen bu değerlendirmeyi "keşfin akla nispeti, aklın vehme nispeti gibidir" e işaret olarak gördüğü... Akla aykırı bu iddia bizlere Ortaçağ Hıristiyan filozoflardan Saint Thomas'ın *Metalib ve Mezahib*'de (s.64) zikredilen şu sözünü hatırlatmıyor mu: "Teslis gibi, fıtri günah (asli günah) gibi ilhâmî hakikatler akla aykırı değildir. Bilakis bunlar akıl üstüdür. Bundan dolayı da iman konusu olmuşlardır." Yani akletme, aklı işletme olmaksızın imanın konusu olmuşlardır.[214]

Binaenaleyh *Esfar* sahibinin en saçma şeylerden saydığı şeyin bu taifenin meşhur âlimlerinin görüşü olduğu ortaya çıkmıştır. Özellikle Gazzâlî... Ki *Esfar* sahibinin kitabında bu konuda en çok dayandığı sözler onun (Gazzâlî'nin) sözleriydi. Gazzâlî'den nakille söylediği ve daha önce aktardığımız: "Bil ki velâyet dairesinde aklın imkânsız olduğuna hükmettiği bir şey zuhur etmez. Evet, velâyet dairesinde aklın (kavramaktan) kasır kaldığı bir şey olabilir. Aklın imkânsız göründüğü şeyle aklın ulaşamadığı şeyi ayırt edemeyen kimse muhatap alınmaktan daha hasis konumda bir kimsedir." gelince bu Şeyh Gazzâlî'den gelen açık bir tenâkuzdur (çelişkidir). Çünkü aklı, keşfe nispetle vehim konumuna düşürmek zahir ilmi, kendisinden aklın dairesinden uzak şeylerin görülmediği seviyesi düşük bir mekân gibi saymak aklın ve zahir ilmin şerefini, değerini bitirdiği gibi aynı şekilde aklın imkânsız gördüğü şey ile dairesi dışında olduğu için aklın ulaşamadığı şey arasındaki farkı da bitirir.

214. Daha önce vahdet-i vücuda ulaşmanın, akla olan nispeti, aklın vehme olan nispeti gibi olan keşiften başka yolu bulunmadığını açıkça söyleyenlere şöyle demiştim: Hayır. Bütün mevcûdâtın bir mevcud olduğuna ne keşifle ne de bu keşfi düşünme ile ulaşmaya yol yoktur. Onların cevaplarında "bizler aklın dairesi dışına çıkmışken aklı işletme ile tasavvur ile ne işimiz var" diyeceklerini bilmeseydim (bunu söylerdim). Ancak hak şu ki, vahdet-i vücud akîdesine ulaşmanın yolu aklın önünde ortaya çıkmış bir şeydir. Bu düşünce "Allah'ın hakikati vücuddur" diyen felsefî düşünce üzerine kuruludur. Ayrıca bu düşünce felsefecilerin daha önce tafsilatı geçtiği üzere "Allah'ın vücudu zatının aynıdır" sözlerinden doğmuştur.

Dolayısıyla Şeyhe göre keşif ehlinin aklın, imkânsız olduğuna hükmettiği şeyleri vehmin hükümleri kabilinden saymalarına bir engel yoktur. Daha önce demiştik ki: Aklın, bir şeyin imkân dâhilinde olduğunu ikrarı, onun dairesine girdiğinin ikrarıdır. Aklın dairesi dışında yer alanla (aklın) imkânsız göründüğü aynıdır. Eğer Şeyh (Gazzâlî) duyuların ve aklın bedahetine göre muhtelif olan mevcudatı, Allah olan bir mevcud yapan vahdet-i vücud mezhebini aklın imkânsız gördüğü şeylerden saymıyorsa[215] veya aklın dairesine girmeyen şeyin aklı muhal olduğunu idrak edemiyorsa o zaman o da (Gazzâlî) muhatap alınmaya bakir görüp muhatap alınmaya değer olmaktan daha hasis gördüğü kimseden daha layık olmaz. Akla hak ettiği değeri vermeyen Şeyh bilsin ki daha doğru ifadeyle unutmasın ki -zira mutlaka biliyordur- aklın dairesi dışına çıkan şey Allah'ın kudretinin taalluk ettiği şeyler dışında sayılır. Çünkü Usulu'd-din ilmi metin kitaplarında şöyle denilir: "Allah, mümkinâtın hepsine kâdirdir." Buna karşın mümkin ile muhali, (imkânsızı) birbirinden ayıracak akıl dışında bir ölçü yoktur. Vücudî taifenin önderi ise *Fususu'l-Hikem*'de Belkıs'ın tahtının Süleyman'a gözünü kırpmadan gelmediğini iddia etmiştir. Çünkü bu, imkânsızdır. Allah'ın kudreti buna taalluk etmez. Ancak Allah Teâlâ aynı anda onun tahtının benzerini yaratmış ve onun yanında bulunan aslını yok etmiştir. Bu konu ile ilgili izah gelecektir. Şeyh Gazzâlî şunu da bilsin ki, nübüvvet ve nebilerin mucizeleri dairesi aklın kapsamına girer ve onu aşmaz. Böyleyken nasıl oluyor da velâyet dairesi ve evliyanın keşfi aklın sınırlarını aşıp kapsamını delebiliyorlar? Yine Şeyh şunu da bilsin ki ona "Huccetü'l-İslâm" lakabını kazandıran zahiri ilmidir. Eğer Şeyh bunu (ilmini) ve aklını küçümser, aşağılarsa onun bu yaptığını ömrün en rezil haline bilgi sahibi olduktan sonra hiçbir şey bilmeyen hale gelmesi için sürüklenen kimsenin fiillerinden saymak hakkımız olur.

Hak olan şu ki, vücudî tasavvufçuların sözleri vücudî mezhepleri gibi akıl dairesinin dışına çıkmadan tamam olmaz. İşte bu şekilde bir yerde aklı yüceltiyor başka bir yerde ise vehim mertebesinde düşürüyorlar. İşte orada daha önce kendisinden nakilde bulunduğumuz üzere "aklın, hâkim olduğunu" söyleyen *Esfar* sahibi şöyle diyor ki: "Vahdâniyyetine ve zatının aynı olan kayyumiyetine hükmeden (hâkim) akıl değildir. Bilakis onun katından gelen burhan ve teyidi (inayeti, desteği, yardımı) ile akla yerleştirdiği nurdur. Akla düşen ancak itaat, teslim ve boyun eğmektir."

215. Bütün mevcûdâtın gerçekte bir mevcut, zahirde ise cinsler, neviler, şahıslar olarak muhtelif, müteaddit mevcûdât olduğuna hükmetmek ne aklın üstündeki keşif üzerine ne de vehmin üstündeki akıl üzerine bina edilmiş bir hükümdür. Aksine bu, keşfin de aklın da altında bulunan vehmin hükümlerinden bir hükümdür. Şöyle ki onların kulaklarını felsefecilerin "Allah'ın hakikati vücuddur" sözleri çınlatmış, bu batıl söz de onların hoşuna gitmiştir. Onlar da bu sözün mevcudât adedince batıllara yol açan tabii mecrasında sürüklenmişlerdir. Ki felsefeciler bu batıldan geri durmuş ve ilk batılla yetinmişler, onu aşmamışlardır.

Bu zatın ki, kendisi tasavvufçuların ve felsefecilerin en büyük savunucularından ve her iki taifenin mezheplerin ben hamâsetli müdafaa ve iltimas sarhoşluğunda gidip geldiğini sonra çok geçmeden sarhoşluğundan ayılıp aklını başına topladığını daha sonra tekrar sarhoşluğuna ve delaletlerine döndüğünü görür. Ayık halinde söylediklerinden: (s. 190)

"İlahiyatçı âriflerin sözlerine bakanların çoğu onların makamlarına ulaşamadıkları ve meramlarının mahiyetine kuşatamadıkları için onların vücud ve mevcudun hakikatine hâss tevhîdi, şahsî (müşahhas) vahdet (birlik) ile ispat konusundaki sözlerinden, mümkinâtın hüviyetlerinin mahza itibari, hakikatlerinin ancak itibari olarak hâsıl olacak vehim ve hayal olması gerektiğini zannetmişlerdir. Hatta onların sözlerine meramlarına vakıf olmadan bakan bu kimseler, hareketleri ile muhtelif, müteaddit, cihet, miktar ve farklı sonuçlara yol açmakta muhtelif olan kutsal, değerli zatların ve büyük, şerefli şahısların adem olduklarını (mevcut olmadıklarını) açıkça söylemişlerdir. Özetle bu mahsus âlemde görülen nizamın (sistem), ve bu âlemin ötesindeki âlemlerin, her birinin şahısların nev, şahıs, hüviyet, sayı olarak farklılıkların ve aynı zamanda birçok hakikat arasında fiilen bulunan zıtlıkları sonra bunlardan her birinin kendine özgü eserleri, özel hükümleri vardır. Biz hakikatten harici eserin mebdei (prensibi) olan şeyden başkasını kastetmiyoruz. Çokluktan da hükümlerin ve eserlerin müteaddit olmasını icap ettiren şeyden başkasını kastetmiyoruz. Durum böyleyken mümkin varlık nasıl ne hariçte bir şey ne de orada mevcud olabilir. Tasavvufçuların sözlerinin zahirinde görülen" mümkinât itibari yahut mecazi aklî şeylerdir" ifadelerin manası, maarif fikhında köklü kademi bulunmayan, onların gayelerini sadece kitaplarını mütalaa etmekle kavramak isteyen çoğunluğun anladığı (mana) değildir. Aynen sadece aruz kaidelerini öğrenmekle ve izinlerin (ölçülerin) istikametine, hükmedecek konu birliğinde halel olmasını engelleyecek yaratılıştan gelen bir yetenek olmadan şair cümlesinden olmak isteyen kimse gibi."

Ancak adamın, vücudî tasavvufçuları vebalinden ve sonuçlarından kurtarmaya ve bunu onların sözlerine bakan kimselere yüklemeye çalıştığı şey onların mezheplerinin kendisidir. Ki Allâme Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*'te bunu kesin olarak belirtmiştir. Onların mezheplerine en iyi bilen de odur. Daha önce sözlerini olduğu şekilde aktarmıştık: "Hepsi yani mevcûdâtın hepsi sıfatların teaddüdü ile müteaddit olan, başkası olmayan "bir zat"tır, şeklinde söylenene gelince kendilerine akıl dairesi ile kayıtlayanlar bunu, dönüp bakmaya değmez bir mükabere sayarlar." Aynı şekilde Fadıl Siyalkuti'nin bunu söyleyen zatın sufilerden ve hükemâdan mükâşefe ehli olduğuna dikkat çektikten sonra yaptığı yorumları bizim de bunların üzerine yaptığımız yorumları aktarmıştık. Hatta *Esfar* sahibinin vücudî tasavvufçuları vebalinden

ve sonuçlarından kurtarmaya ve onların sözlerine bakanlara yüklemeye çalıştığı bu anlayış adamın kendisinin de kitabında birden fazla yerde açıkça belirttiği ve sebepleridir. Acaba onlara göre bütün mevcudâtın vücudu olan Allah dışında bir mevcut var mıdır? Mümkinâtın mahiyetleri olan ayanı sabite hiç varlık kokusu almış mıdır? Burada nakledilen sözünden üç sayfa önce yazdıklarını nasıl unuttu?

"Tenbih: Bu makamda sakın ayağın kayıp şöyle demeyesin: "Mevcûdâtın hepsinin vücudu zatında müstakil değil de başkasına bağlı ise bundan Bari Teâlâ'nın hudûs özellikleriyle muttasıf olması ve değişimleri kabul etmesi gerekir. Özetle onun mümkinâtın hatta hâdisatın mahalli olması (icap eder.)" (Sakın böyle deme). Sebat et ve daha önce işaret ettiklerimizi hatırla. O da arazların vücudu ve mevzuata yerleşmiş suretler ve maddeler bir şeyin kendi nefsinin, mevsuf olan başkasıyla irtibatı cihetiyle vücudunun (varlığının) kısımlarındandır. Bu vecih üzere değerlendirildiğinde mutlaka kendi nefsinde, içinde hulul eden şeyin vücuduna mugayir bir vücudunun olması gerekir. İşte burada diyoruz ki: Hak dışında hiçbir şeyin vücudu yoktur. Ne müstakil ne de müteallik (başkasına bağlı). Bilakis bunların vücûdâtı (varlıkları) Hak Teâlâ'nın evrelerinden bir evre zatı olgularından bir olgudan başkası değildir."

Dört sayfa öncesinde yazdığını da (nasıl unuttu): "Muhakkak ki bütün mevcûdâtın bir aslı, tek kökü vardır. Hakikati odur. Geriye kalanlar ise olgularıdır. Zat da odur, gayrı (başkası) ise isimleri ve sıfatlarıdır. Asıl odur, onun dışındakiler evreleri ve şuunu (olguları)dır. Mucid odur, ötesinde olanlar cihetleri ve haysiyetleridir. Hiç kimse bu ibarelerden mümkinatın Kayyum Teâlâ'nın zâtına nispetinin hulul nispeti olduğu vehmine kapılmasın. Heyhat! Hulul etmek, hulule mahal olmak vücudda hulul eden ile mahall arasında ikiliği iktiza eder. Burada ise hidayet ve tevfik nuruyla aydınlanmış insânî aklın ufuğundan hakikat güneşinin doğmasıyla beraber tek ve bir olan Hakk'ın vücudunun ikincisi olmadığı ortaya çıkmış, vehmi olan kesret (çokluk) yok olmuş, vehimlerin hataları kalkmıştır. İşte şimdi hak açık olarak belirmiş mümkinât heykellerine nüfuz eden nuru parlamıştır. Bu nurla batılın üzerine atılıp onu yok etmiştir. Artık o batıl tamamen zail olmuştur. "İki"cilerin yakıştırmalarından dolayı vay hallerine! Çünkü herhangi bir önle vücud ismini alabilen her şey, bir ve kayyum olanın olgularından bir olgudan, sıfatlarından bir sıfattan, sıfatlarının yansımalarından bir yansımadan başkası olmadığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bizim başta celil (değerli, üstün) nazara (aklî istidlale) göre vücudda illet ve malul olmak vasfettiğimiz husus, işin sonunda irfânî sülûka göre illetin hakiki bir durum, malulün ise onun cihetlerinden bir cihet olduğuna evrilmiştir. İllet diye isimlendirilen özel bir evreye ve özel bir haysiyete girmesine dönmüştür. Tamamen farklı bir

varlığın ayrı olarak ortaya çıkmasına değil. Akıl ve kavrayış ehli insanların ayaklarının kaydığı bu makamı itkan ile anla, tahsili için nakdi ömrünü harca. Belki bu yolla aradığının -eğer bunu hak ediyor ve buna ehilsen- kokusunu bulursun."

İki sayfa öncesinde yazdıklarını da: Fikir ve kavrayış kanatlarıyla akıl kuşunun kendisine uçmuş olduğu hususlarda sözün hakkını ve meramın yüceliğini izah eden konularda -alanın kısıtlılığına rağmen- durum açık olarak ortaya çıktığında mümkinâtın hak bire nispetinin sıfatların mevsuflara, arazların mevzuata (mevzulara, nesnelere, cevherlere) nispeti gibi olmadığını öğrenmiş oldun. Binaenaleyh zevk ve şühûd erbâbının dilinden dökülen ve keşif ve irfan ehlinin kelimelerinden kulaklarını çınlatan, âlemin onun cemalinin sıfatları, celâlinin naatları olduğu hususunda maksat bizim gelişim ve benzeri lafızlarla zikretmiş olduğumuz şey olur. Zira ibare meramın hakkını eda etmekten uzak kalmaktadır. Yoksa değişim ve infiali icap ettiren şeylerin lazım gelmesi değildir. Yoksa onların şanları, zatında hulul eden bir sıfatla muttasıf olmadaki yahut vücuda arız olan ve onu zatında kökleşmiş hakikatinde olduğu halden başka bir halde kılacak noksanlık cihetinin lazım geldiğine uyanmamaktan (bundan gafil kalmaktan) daha yücedir. Nasıl olabilir ki, onlar vücudun hakikatinde "iki"liği nefyediyor ve daru'l-vücudda (varlık âleminde) bir ve kahhar olandan başkasının olmadığını söylüyorlar. Hulul ise ikiliği haykıran şeylerdendir. Dolayısıyla bir olan zata ait olan bu nispetin imkân dâhilindeki mertebelere kıyasla yakınlaştırılması konusunda söylenen her şey bir yönden akıllara yaklaştıran bir yönden de vehimleri uzaklaştıran temsiller kabilindendir. Yakınlaştırma konusunda en doğru temsil "bir" ve kesret mertebelerine nispeti ile yapılan temsildir. Nitekim "kesret ve vahdet" faslında işareti geçmişti. Çünkü bir, tekrarı yoluyla adedi icad etmiştir. Eğer bir, tekrar olmasaydı adedin meydana gelmesi mümkün olmazdı. Adette ise birin, hiçbir şart olmadan hakikatinden başkası yoktur. Sonra o adet, "bir"in mertebelerini iki, üç, dört vd. şeklinde tafsil eder. Bu mertebeler adedin hakikati üzerine zaid sıfatlar değildir. Aynen manası onlara taksim edilen ve vücudu onlarla takaddüm eden cinse kıyasla fasıllarda olduğu gibi. Zira aded mertebelerinden her bir mertebe nev itibariyle başkasından farklı olsa da ancak bunlardan her biri tahkik edildiği üzere basit bir nevi'dir. Bundan dolayı adette, sureti maddesinin aynısı, faslı da cinsinin aynı denilmiştir. Binaenaleyh "bir"in hakikati, kendisine Zâtında faslî yahut arazi, şahsi yahut sınfi bir mana ilhak olmadan türlü olgular ve kademeli evrelerdir. Daha sonra kemâli mertebelerinden her bir mertebeden aklın çekip çıkardığı zatı manalar ve akli vasıflar inbias eder (doğar). Aynen aklın, kademeli olan vücudî hüviyetler mertebelerinden her bir mertebeden, bir taifeye göre mahiyetler başka bir taifeye göre ayan-ı sabite diye isimlendirilen manalar çıkarıp

ortaya koyması gibi. Bunlar daha önce defalarca zihni itibar türü dışında ne vaki olduğu ne de vücudâta zaid olduğu belirtilmiş hususlardı. "Bir"in tekrarı yoluyla adedi icad etmesi Hak Teâlâ'nın mahlûkatı kâinatın ayetlerinde zuhur etmekle icadına misaldir."[216]

Onun dediğine göre Allah, her mevcudu kendi zatından tekvin edip oluşturur. Aynen bir (rakamının) adet mertebelerinden her bir mertebeyi kendinden oluşturup meydana getirdiği gibi. Örneğin "dört" birin üçe eklenmesinden meydana gelir. Üç de aynı şekilde birin ikiye eklenmesinden, iki de birin bire eklenmesinden oluşmuştu. Dolayısıyla adet mertebelerinden her birine yapısında bulunana nazaran o birdir dersen doğru söylemiş olursun. Yine onun mertebesi ile isimlendirilecek olursa gene doğru söylemiş olursun. Aynısı Allah ile beraber mevcûdâtın durumu. Her bir mevcut için "o Allah'tır" denilmesi doğru olur.

Çünkü o mevcut, Allah olan mutlak vücudun görüntülerinden bir görüntüdür. Bu mevcut için "o" falan mevcuttur" dersen yine doğru olur. Ben de diyorum ki: Akıllı kimse, Allah'ın kendisinin vücud olması, mevcudâtın vücuddan meydana geldiği için Allah'tan meydana gelmiş olması, bu meydana gelişin de adet mertebelerinin de "bir"den meydana gelmesine benzetilmesi... Bütün bunların batıl vehimler (kuruntular) olduğunda şüphe etmez. Çünkü Allah'ın hakikati, bilinmezdir ve hiçbir şey ona benzemez. Mevcûdâtı da Allah kendi nefsinden oluşturmaz. Bilakis onları yoktan var ederek oluşturur. Ancak bu hezeyanları nakledenlerin maksadı, okuyucuları yalnız Allah'ın varlığını itiraf eden onun dışındakilerin varlığını inkâr eden vahdet-i vücud akîdesinin mercii (dayanağı)nın evliya, ârifân lakapları altında tasavvufçular hakkında hüsnü zanna sahip olanların anladığı şekilde Allah'ı hakkıyla tazım, onun dışındaki mevcudâtı hakkıyla tasğir değil de bilakis Allah'ın vücudunun ondan başkasının vücuduna karışmış olduğuna ikna etmektir. Nitekim bu mezhep taraftarları bu şeytânî vesveseyi tervic etmek ve akıllara yaklaştırmak konusunda, aklın dairesi dışında kalan keşfe dayandırmakla yetinmeksizin sahip oldukları her türlü mugalata (demagoji) gücüne ve saptırma maharetine itimat etmişlerdir.

Bu taraftarın yanı *Esfar* sahibinin nakledilen sözlerinden birkaç sayfa öncesinde yazdıklarına bir bak (s.177): "İdrak ettiğimiz her şey Hakk'ın mümkinatın ayanındaki vücudundan ibarettir. Hakkın hüviyeti açısından o, onun vücududur. Tefekkür eden akıl ve duyu kuvvetine göre bu hüviyetten çıkarılan, ondan anlaşılan hal ve manaların ihtilafı açısından ise o, zatları batıl olan mümkinâtın ayanıdır. Nasıl ki su-

216. Allah'ın her mevcuttaki varlığını, "bir"in adedin bütün mertebelerindeki varlığına benzetmesi *Esfar* sahibinin, İdris Fassı'ında söylediklerinden almıştır.

ret ve manalarının farklılığı ile üstündeki gölge ismi değişmiyor ise aynı şekilde ondan "âlem" ve "haktan başkası" ismi zail olmaz. Eğer durum sana anlattığım gibiyse o zaman âlem vehmidir, hakiki bir vücudu yoktur. İlahiyatçı ariflerin ve muhakkik velilerin benimsedikleri görüşün doğru aktarımı budur. Sana vaat edilmiş olan bu ulu konuyla alakalı burhan gelecektir, inşâAllah."

Mümkinâtın hüviyetlerinin mahza itibari durumlar olduğunu inkâr ettiği, mümkinin ne hariçte olan ne de mevcud bir şey olduğunu söylediği sözlerinden yarım sayfa sonra da şöyle demiştir: "Sen, zâtî bir münasebetten ve fıtrî bir istihkaktan dolayı irfanı hakikatleri kavrama ehliyetine sahip kimselerden isen yaptığımız izahlardan mümkinâttan her bir mümkinin iki ciheti olduğuna uyanma imkânı bulursun. Bu cihetlerden biriyle vacib ligayrihi bir mevcud olması açısından vacib ligayrihi bir mevcud olur. O da bu itibarla mevcudâtın hepsine hiçbir farklılık bulunmadan mutlak vücudda ortak olur. Başka bir ciheti var ki, bununla vücudî hüviyeti ile taayyün kazanır. O da onu vücud derecelerinden her bir derecede kuvvet ve zayıflık, kemâl ve noksanlık olarak var olduğunu saymaktır. Çünkü mümkinin mümkünlüğü ancak onun vacibi kemal, sonsuz kuvvet, tam kahharlık, en yüce celal mertebesinden düşmesinden doğar. Kendisine hiçbir kusurun hiçbir yokluk cihetinin, hiçbir imkân haysiyetinin bulunmadığı mutlak vücuddan eksik kaldığı derecelerden her bir derece itibariyle, vücuda, mahiyetler ve ayanı sabite diye isimlendirilen zihni taayyünler ve aklî hususiyetler hâsıl olur. Her bir mümkin mutlak vücud cihetinden ve kusurda muayyen bir mertebede olması cihetinden tahlil edildiğinde terkibi (mürekkep, bileşik) bir çifttir. Öyleyse burada farklı hükümleri olan aklî mülâhazalar vardır. Birincisi: Mümkin olan zatı o iki cihete tahlil etmeden mücmel yolla mülahaza. Bu itibarla o, mevcudâttan hususi bir sınırda vaki olmuş mümkin bir mevcuttur. İkincisi: Herhangi bir mertebe, sınırlardan bir sınırla mahsûsiyet ve taayyün olmadan mutlak mevcud mülâhazası. Bu da tasavvufçulara göre vacibin hakikatidir. Vacib olan hüviyetler ve mümkin hüviyetlerle beraber mevcud olur."

Ben de diyorum ki: Mümkinin tahlil edildiğinde mürekkep bir çift tahlilden önce ise mevcûdât sınırlarından bir sınır dâhilinde vaki bir mevcud olmasının manası nedir? Hâlbuki bu müellif yani *Esfar* sahibi elinden geldiğince bizi vücudun hepsinin Allah hatta vücudun bizzat Allah'ın kendisi olduğuna, başkasının herhangi bir vücudu bulunmadığına -ki mezhebin temeli de budur- ikna etmeye çalışılmıştır. Mümkini, mürekkep bir çift ve hususi bir mevcud yapan şey nedir? Evet, mümkinde iki şey vardır: Birincisi: Mutlak mevcud, o da Allah'tır. O da mümkinin mevcud cihetidir. Diğeri ise: Taayyün kaydıyla vücud, o da mümkinin madum cihetidir. Sanki âlemdeki her şey mevcud ve madumdan mürekkeptir. Mevcud olan Allah'tan ve

madum olan o şeyden mürekkeptir. Onları muayyen olan şeyiyyet[217] madum saymalarına sevk eden sebep vücud olan Allah'ın o şeyde hulul etmiş olmasından kaçınmaktır. Kendi kendilerine de "mevcud olan madum olanda hulul etmez" diyerek teselli etmişlerdir. Buna bağlı olarak dedikleri hululü icap ettirmese ittihadı icap ettirir. Eğer aralarında yaygın olan anlayışa göre ittihad ancak iki şey arasında tasavvur edilebilir sâikiyle mevcud, madum ile ittihad etmez diyecek olurlarsa biz de deriz ki: Öyleyse âlemdeki muayyen her şey madum olan şeyiyyeti ile beraber hulul ve ittihad olmadan yalnız Allah'ın kendisi olur. Önümüzde gördüğümüz bu dağ, tahlil edildiğinde Allah'ın kendisidir. Dağın kendisi ise madumdur Allah'ın kendisinde hulul etmiş olmasına, onunla ittihad etmesine uygun değildir. Aynı şekilde ben, sen, uçan şu sinekler, uyuyan bu kedi! Vücudî tasavvufçular kendilerine yöneltilecek her türlü itirazlardan kurtulmuşlardır.

Çünkü mevcud olarak müşahede ettiğimiz, kendisinde Allah'ın hulul etmediği, onunla ittihad etmediği bilakis mevcud olduğu için Allah'ın kendisi olduğu dağın Allah olmasında bir mahzur yoktur. Her ne kadar taayyün olan "dağ"lık madum ve bu madum cihetiyle Allah'ın gayrı olsa da. Hatta eşyada taayyün, bu sufi filozofun yani *Esfar* sahibinin dediğine göre mutlak hak vücudun evrelerinden bir evre, olgularından bir olgu olması itibariyle, onun itibari vasıflarından bir vasıf olması kaydıyla Allah'a dönmektedir. Mümkinâtın zatlarının ise mutlak vücuddan ve onun taayyünlerinden hiçbir nasibi yoktur. Eğer mümkinâtın zatları ve o kavmin ıstılahından ayanı sabite olan mahiyetleri, mevcûdâtın sınırlarından hususi bir sınır dâhilinde vaki olarak mevcut olsalardı onların "ayanı sabite vücud kokusunu almamış ve ilelebet almayacaktır" sözleri doğru olmazdı. Buna göre hariçte mevcut olan Zeyd müşahhas olmakla beraber "düşünen canlı olmak" olan insani mahiyetten -zannettiğimiz gibi- ibaret olamaz. Bilakis taayyünle beraber Allah'ın kendisi olan mutlak vücuddan ibarettir. Yani o vücudun taayyünü ile... İstersen "o müteayyin olan Allah'tır" veya "imkân mertebesine inmiş olan Allah'tır" diyebilirsiniz. Müellifin, "Mümkinin mümkünlüğü ancak onun vacibi kemâl, sonsuz kuvvet, tam kahharlık, en yüce celal mertebesinden düşmesinden doğar." sözünde şaşırtmaca, karıştırma vardır. Vacibi kemâl mertebesinden aşağı inen kimdir? Eğer o, örneğin Zeyd olan mümkindir dersek, bunun vacibi kemâl mertebesi yoktur ki oradan inmiş olsun. O zaman inmiş olanın Allah olması icap eder. Aynı şekilde Zeyd'in vücub mertebesinden imkân derekesine inen Allah'tan ibaret olması gerekir. Allah Teâlâ bundan çok yüce, münezzehtir!

Şayet denilirse ki: Müellif mümkinin zatına, o zatı, kendisi ile mürekkep çift ol-

217. Şey: Bilinebilen ve kendisinden haberverilebilendir. Şeyiyyetde bu özelliklere sahip olmaktır. *(Mütercim)*

duğu iki cihete tahlil etmeden (çözmeden) mücmel vecih üzerine yapılan mülahazası sırasında hususi bir vücud ispat etmiştir. Sen ise bu zatı tahlil edilmiş vechi üzerine mülahaza ediyorsun. Derim ki: Onun vahdet-i vücud mezhebine göre mümkinin tahlili sırasında ortaya çıkan fahiş fesat (bozukluk) bu mezhebi batıl çıkarmaya kâfidir. Hariçte mevcut olan Zeyd, zâhirde insan fertlerinden bir fert olurken bâtında evlerinden bir evrede Allah olur. Ben *Esfar* sahibinin bu sözünü görmeden önce Vahdet-i vücud mezhebini, Allah'ın eşyada mevcudiyetin unsuru olması ile yahut vücudun heyulası veya maddesi eşyanın ise o maddenin suretleri olması ile açıklamak istiyordum. Ancak ben bu ifadeleri kullanmaya cüret edemezdim. Bir de baktım ki heyula ve madde tabiri olduğu gibi onun kelamında yer almaktadır. Öyle ki (s.192'de) şöyle demiştir.

"Onun mahiyetlerde yayılmış olduğunu ve bütün mevcudâtı şamil bulunduğunu beyan konusunda ibareler manayı tam ifadeden kasır kalmaktadır. Ancak teşbih ve temsil yoluyla olur. Bundan dolayı bu vücudun yani mutlak vücudun âlemi mevcudâta nispeti, bir yönden müşahhas cisimlerin heyulaya ve tabii küllinin cinslerden bir cins gibi altında yer alan nevilere ve şahıslara nispeti gibidir. Bu temsiller bir yönden yaklaştırıcı bir yönden de uzaklaştırıcıdır. Nitekim muhakkik Şeyh Sadreddin Konevi şöyle demiştir: "Vücud, mümkinin maddesidir. Heyet (şekil, suret) de aynı Aliyy ve Hâkim olan mucidin hikmeti ile onun mahiyetidir."

Heyulaya benzetme *Fusus*'ta da varid olmuştur. "Kelime-i Şuaybiye'de Mündemic Hikmet-i Kalbiyye (Şuayb *(aleyhisselam)*'a ait kelimede bulunan kalbi hikmetler) Fassı'nda şöyle demiştir: "Tahkik sahibi olan vahdette (birlikte) kesreti (çokluğu) görür. Nitekim ilâhî isimlerinin medlulü olduğunu ve her ne kadar hakikatleri muhtelif ve çok olsa da bunların bir ayn olduğunu bilir. Bu ise makûl bir kesrettir. Bu durumda o kesret tecellide ayn-ı vahidede meşhud bir kesret olur. Nitekim heyula, her bir suretin sınırları dâhilinde alınır. Heyula da suretlerin kesreti ve ihtilafıyla beraber hakikatte tek bir cevhere raci olur. O da o suretlerin heyulasıdır. Şimdi nefsini (kendini)bu marifetle bilen kimse Rabbini bilir. Zira o (rabbi), onu kendi sureti üzerine yarattı. Hatta o, insanın hüviyetinin ve hakikatinin (bizatihi) aynıdır."

Bu bir tarafa, Allah Teâlâ, biraz önce *Esfar* sahibinin kelamının icabı hususunda geçtiği üzere, mümkinin tahlili sırasında, mümkinin maddesiyle hatta madde ve suret her ikisiyle sınırlı olmaksızın mümkinin bizzat kendisi olur. *Fusus* sahibi Şeyh-i Ekber ittihadi taifenin önderidir. Her ne kadar taife ve taraftarları ittihadı kabul etmekten "ittihad ancak iki mevcud arasında tasavvur edebilir. Her şeyde de Allah'tan başka mevcut yoktur." diyerek beri olduklarını ortaya koysalar da. Onların bu cevap-

larının manası, kendilerine nispet edilen töhmetten, ondan daha kötüsünü itiraf ederek ve insanların akıllarıyla oynayarak beri olduklarını söylemiş olmaktalar.

En acayip gaflet hallerinden biri de *Delâilu't-Tevhîd* kitabının müellifi Şeyh Muhammed Cemaluddin el-Kasimi ed-Dimeşki'nin Şeyh-ı Ekber'in "İttihadı, ancak ehli ilhad söylerler, kabul ederler" sözüne aldanmasıdır.[218] İttihadı benimsemeyenlerden kastı, âlemin Allah'ın aynı değil de Allah ile birleşmiş olduğunu söyleyenlerdir. Şeyh'in görüşüne göre ittihadı söylemek caiz değildir. Çünkü ittihad iki şeyin varlığını gerektirir. Hâlbuki mevcud birdir ve o, vücudun, Allah'ın kendisi olmasına binaen Allah'ın kendisidir. Eğer âlem duyuların şahit olduğu üzere mevcud ise onun Allah'ın kendisi olması gerekir. Âlemin, Allah'ın aynı olmadan onunla ittihad ettiğini söylemeye gelince bu, mevcud olduğu için Allah olan âlemin ulûhiyetini yahut Allah olan, kapsamında mevcud âlemin ulûhiyyetini inkârın bulunduğu vücudun ulûhiyyetini inkârdır. Şüphe yok ki her iki inkâr ilhad olur. Bunların hepsi de Şeyh-i Ekber'in iddialarıdır.

Şeyh Cemaluddin'in mezkûr sözüne gelince: "Şüphesiz ittihad üç farklı açıda kullanılır. Birincisi: Bir şeyin, kendisinden bir şey zail olmadan, kendisine bir şey katılmadan kendi aynıyla başka bir şey olmasıdır. Bu ise Vacip Teâlâ veya başkası hakkında kesinlikle muhaldir. Çünkü ittihad eden iki şey, oldukları gibi kalırlarsa onlar ikidir. İkisi yok olurlarsa onlar madumdur. Biri yok olur diğeri kalırsa yine ittihad olmaz. Bilakis baki olan biri ile yok olan diğeri olur..." sonu gelmez faydasız bir şeydir. Çünkü vücudî tasavvufçuların bütün mevcudatın tek mevcut ve bunun Allah olduğu sözleri, âlemi Allah ile birleştirmeye dönmektir. Onlar da Allah'tan başkasının varlığını teslim etmeyince iki mevcudun bir mevcuda dönüşmesinden hâsıl olan ittihadı inkâr ettiler. Ancak âlemin varlığını, vücudunun Allah'ın vücudundan başka olduğunu söyleyenler, âlemin vücudunu Allah'ın vücudu sayan tasavvufçuları ittihad mezhebini benimsemekle suçlarlar. Şöyle ki onlar ikiyi bir yapmışlardır. Eğer ittihad ismini onların mezheplerine kullanmak doğru değilse tartışma onların ittihadi olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceklerine döner. Bununla beraber aklın ve hissin (duyuların) bedahetine muhalif mezheplerinin fasid temeli baki kalır. O da bütün mevcudatın bir mevcud olmasıdır. Acaba Şeyh Kasımi bundan razı mıdır? Bunu açıkça cevaplasın da ittihad manasında müteaddit ihtimaller bulunması ile kendisine bahaneler bulmasın.

218. Şeyh Kasimi, aynı şekilde *Esfar* sahibinin Yunan filozofları âlemin ezeli oluşu sözünden kurtarması konusundaki sözlerine de aldanmıştır. Nasıl olur ki *Esfar* sahibinin kendisi ilerde ikinci bölümde tafsilatı geleceği üzere kadimlik görüşünü benimsenmiştir.

Kâdı Aduddin el-İci, Kelâm ilmindeki kıymetli kitabı *el-Mevakif*'te -nitekim daha önce buna dikkat çekilmişti- (1. cüz s.197) şöyle demiştir: "Beşinci Maksat: Allah Teâlâ'nın başkasıyla ittihad etmeyeceğini başkasında hulul etmesinin caiz olmadığına dair." Bu iki meseleye istidlal ettikten sonra da şöyle demiştir: "Bil ki bu iki asılda muhalif olanlar birkaç taifedir:

Birincisi: Hıristiyanlar. Anlayışlarının esası şu şekildedir: Onlar ya Allah'ın zatının Mesih (İsa) ile ittihad ettiğini ya zatının onda hulul ettiğini ya da sıfatının onda hulul ettiğini söylemektedirler. Bunların hepsi de Mesih'in bedenine ya nefsine (ruhuna) ya da bunlardan herhangi birini dillendirmeden olmuştur. O zaman ya Allah ona yaratma ve icad etme kuvveti vermiştir ya da vermemiştir, ancak Allah onu mucizeleri ile tahsis etmiş ve şanını yüceltmek için İbrahim'e Halil ismini verdiği gibi ona da "oğul" ismini vermiştir, diyecekler. İşte bunlar sekiz ihtimaldir. Sonuncusu hariç diğerleri batıldır. İlk altısı daha önce beyan etmiş olduğumuz ittihad ve hulûlün mümteni olmasından dolayı batıldır. Yedincisi de ilerde izah edeceğimiz "varlık âleminde Allah'tan başka müessir yoktur" hususundan dolayı batıldır. Anlayışlarının tafsilatlı izahına gelince kitabın sonunda anlatacağız.

İkincisi: Şia'dan Nusayriye ve İshakiye: dediler ki: Ruhâninin cismanide zuhur etmesi inkâr edilemez. Bir tarafta şer vardır, şeytanlar gibi. Bu tarafta da hayır vardır, melekler gibi. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bazı kâmil zatlar suretinde zuhur etmesine mâni yoktur. Kullar içinde bu mertebeye en layık olan onların en şereflileri en kâmilleridir. O da tertemiz olan itrettir (Ehl-i Beyt)... Bunlar imamlarına ilah demekten çekinmemişlerdir.

Üçüncüsü: Bazı tasavvufçular. Sözleri hulul ile ittihad arasında gidip gelecek şekilde karmakarışıktır. Temeli, Hristiyanlığın görüşünde anlattıklarımızdır. Vücudî tasavvufçulardan bunu inkâr edip "hulul de yoktur ittihad da yoktur, çünkü bunların hepsi (Allah ile mevcudât arasında) gayriyeti ifade eder. Biz ise böyle demiyoruz" diyenleri gördüm. Bu mazeret (izah, yorum) daha çirkin daha batıldır." *Mevakif*'in şârihi Allâme Şerif Cürcânî de şöyle demiştir: "Çünkü bundan hiçbir akıllının, en küçük bir temyize sahip olanın söylemeye cüret edemediği birbirine Allah ile mevcûdât) karışmış olma lazım gelir."

Mevakif şârihinin, musannifin şiddetli, ağır tenkitleri karşısında vücudî tasavvufçuları -kendisi de yani şârih sufilerden olmasına rağmen- savunma konusunda susması garip değildir. Yine daha önce kendisinden nakletmiş olduğumuz "kendilerini aklın dairesi ile kayıtlayanlar vücudî tasavvufçuların "mevcudatın hepsi bir mevcuddur" sözlerini, aklın ve hissin bedâhetine aykırı olduğu için dönüp bakmaya değer

olmayan bir mükabere görürler" sözünü söylemiş olması da garip görülecek bir şey değildir. Bilakis garip olan mütekaddim ve müteahhir büyük ulemadan çoğunun -Gazzâlî,[219] Fenârî, Câmi, Devvanî, Siyalkuti, Gelenbevî hatta *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi büyük âlim gibilerinin -bu görüşe meyletmeleri ve bu görüşün sahiplerini tazim etmeleridir. En azından batıl olduğunu ortaya koymaktan uzak durmaları ve Allah'ın zatı ile alakalı bu îtikâdı fitnenin İslâm'ın esaslarını ve şerîatının hükümlerini yıkma konusunda istediğini yapmaya yol vermeleridir. Bu mezhebin İkinci Eflatun olan Plüton'a nispet edilen İskenderiye ekolünün vahdet-i vücud felsefesinden, sonra Spinoza'nın Fichte'nin, Schelling'nin, Hegel'in felsefesinden ne farkı vardır. Özellikle, "Allah batınımızdır, biz ondan farklı değiliz" diyen, yine eşyanın kendi vücuddan (varlığından) sıyrılıp Allah'ta mündemiç (karışmış) olduğunu" "mutlak"ın ulvi mertebelerden süfli (en alt) mertebelere nüzul ettiğini" söyleyen Plüton'un felsefesinden. Yine sonsuzun yani Allah'ın mütenâhi (sonlu) olana yani âleme düştüğünü söyleyen, ayrıca "düşmesinin ve nefsine serbest bırakmasının neticesi olan kötülüklerin sorumlusu odur. Onun için bir nüzul (mertebe düşüklüğü) olmasına rağmen neden bu âlemin olmasını istedi ve "Allah" olmakta kalmadı" diyen Schilling'nin felsefesinden... ne farkı vardır. İslâmî olmayan bu mezhepler, *Esfar* sahibinin "mutlak vücudun yani Allah'ın muhtelif taayyünlere inmesi" şeklindeki sözlerine en çok benzeyen anlayışlardır.

Fusus sahibinin Muhammedî Kelimede Mündemiç (bulunan) Ferdi Hikmet Fassı'nda söylediği şu söze bak: Hakkın kadınlarda şühûdu (zuhur ve tecellisi) en kâmil en büyük şühûd'dur. Vuslatın en büyüğü de nikâhtır." Şu sözüne de: Onun (yani erkeğin) hakkı şühûdu onun (Yani Allah'ın)[220] fail ve münfail (eden, edilen) olması açısındandır. "Eğer durum onun dediği gibiyse o zaman bir kadınla (cinsel olarak) beraber olan herkes zina eden dahi Allah'a vasıl olanların (ulaşan, kavuşan) en büyüklerinden olur. Bu anlayış Pozitivizm felsefenin lideri, kurucusu Auguste Comte'un icad ettiği eşraf (elitler, insanlık) dininde olan kadını "en büyük mabud" görmekten daha vahim, daha fecidir.[221] Hatırıma vücudî taifenin Allah'ın vücudunu,

219. Garabet içindeki garabetlerden biri, Gazali'nin Tehafütü'l- Felasife kitabında vücudun zâta zaid olduğunu söyleyen Kelamcıların mezhebini tercih etmiş olması, Vacib'de, zatın aynının olduğunu iddia eden filozoflarla mücadele etmesidir. Ki vahdeti vücud mezhebinin temeli bu görüştür.

220. Birinci zamirin açıklaması benden ikinci zamirin açıklaması ise *Fusus*'un şârihi Şeyh Bali' dendir.

221. *Fusus* sahibinin bu sözünden aynı zamanda birkaç sayfa sonra gelen ve Allah'a karşı edepsizlikte artarak ilerleyen sözünden akıl ve insaf sahibi zâtın karşısında Vahdeti vücud mezhebinin batıl olması apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü *Fusus* sahibi bu tür saçmalıkları ağzından savurmaya sürükleyen işte o mezheptir. Yoksa birçok gafil nezdinde Allah'ın veli, arif kullarından sayılan ve Şeyh-i Ekber diye isimlendirilen bu zât deli bir adam değil. Çünkü eğervahdet-i vücud mezhebi sahih ise bu tür saçmalıkları söylemesi yerinde olur konuşan da mazur görülür. Hatta bir şey söylemek isteyenin istediğini söylemesi

onlara göre Allah'ın kendisi olan mutlak vücudun ancak eşyanın vücudâtında, küllini cüz'iyyatında hariçte onlardan müstakil bir tahakkuku olmaksızın tahakkuk etmiş olmasına binaen eşyanın vücudu dışında ikrar etmedikleri geliyordu. Mezheplerinin hakikati budur. Onlar bunu, mutlakın vücudun vücudunun kayıtsız olduğu iddiasıyla perdeleseler de ve bunu mevcudatı kuşatmış ve ıtlakı (mutlak olması) ile müteşahhısa olması ile ehadî (bir, tek) olan zat ile tabir etseler de... Peki, vahdeti şahsiyyenin mutlak mutlak küllide tasavvuru mümkün müdür değil midir? Bu imkânın yahut ademine (yokluğuna) hüküm, bazı faziletli âlimler nezdinde vahdeti vücudu kabul veya reddin temelidir. Nitekim daha önce Fadıl Gelenbevî'den aynı sadette telif etmiş olduğu bir risalede, külliye ile "vahdet-i şahsiye"yi telif etme imkânının aklına yatmadığını, yatmış olsaydı vahdet-i vücud mezhebini kabul edeceğini, nakletmiştik. Ancak burada söylemek istediğim bu noktadan farklıdır. O da Allah Teâlâ vücudât üzerine yayılmış olan, mutlak olması ile müteşahhıs olan mutlak vücuddan ibaret ise âlemdeki eşyalarda yayılmış olan bu vücudu dışında şahsi bir vücudu var mıdır yoksa böyle bir vücudu yok mudur? "Mutlaklık" ile vasfedilmesinden, bu "mutlak"ı vahidi şahsi (müşahhas bir) yapmaya çalışmalarından hatta teşahhus etmemesi halinde şahsi (şahıs) olarak ademini (yokluğunu) gerektiren mutlaklığı ile teşahhusundan anlaşılan ikinci şıktır. Yani, Allah'ın eşyalarda yayılmış olan mutlak vücudu dışında şahsi vücudu yoktur, şıkkıdır. Şayet, Nebevî hadisi şerifte olduğu gibi "Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu" derlerse cevabı: Şimdi burada âlemin vücudundan öncesini bırakalım. İlk olarak şuna bakalım: Allah, âlemle beraber, ondan müstakil bir vücud ile mevcut mudur? Birinci şıkkın olmasına yaptığımız izahlardan dolayı yol yoktur. Ayrıca vahdeti vücuda aykırıdır. Dolayısıyla ikincisinin gerçekleştiği ortaya çıktı. Yine "âlem madumdur, Allah mevcuddur" sözlerinin manasının "âlem mevcuddur, Allah madumdur" olmasının uzak olmadığı da ortaya çıkmıştır.

Hatırıma bu düşünce geliyordu. Daha sonra *Esfar* sahibinin (s.186) şu sözünü gördüm: "Arif olan âlimlerin tariklerini tahsil etmeyen ve irfan makamına eremeyen taklitçi tasavvufçulardan bazı cahiller akıllarının zayıflığından, inançlarının gevşekliğinden, vehim sultanının onlara galip gelmesinden dolayı irfan ehlinin diliyle her

---

bir şey yapmak isteyenin istediğini yapması yerinde olur. Nitekim şöyle denmiştir: İstediğini yap, kız kardeşin olsun, annen olsun! (Bu cümlenin tercümesinden emin değilim *Mütercim*) Çünkü her konuşan, her yapan, yaptıklarından sorulmayan Allah'tır. Fesat ve dalaletin kaynağı tasavvufçuların müptela olduğu tek başına vahdet-i vücud mezhebi değildir. Bilakis ilk kaynağı, Allah'ın hakikati vücuddur diyen mezheptir. Bu da tasavvufçuların vahdet-i vücud mezhebiyle müptela oldukları gibi bazı muhakkik Kelamcıların müptela oldukları felsefi mezheptir. Çünkü vücud, her mevcudda bulunur, binaenaleyh Allah da vücudla beraberonda bulunur. Bu anlayış vahdeti vücudda son bulmasın diye -daha önce izahını görmüş olduğun üzere- vücudu vücuddan ayrı görmek yoluyla meseleyi telafi etmeye imkân yoktur.

türlü mahzar ve tecelliden mücerret olarak ehadiyyet, hüviyetinin gayb olması, gaybların gaybı olması ile nitelenmiş ehad zatın tahakkuk etmediği (gerçeğinin olmadığı) vehmine kapıldılar. Bilakis tahakkuk eden, sûret âlemi, ruhânî ve hissi (duygusal, maddi) kuvvetlidir. Allah da bunların sahibi mecmudur (toplam mahzarıdır). Bu, o olmadan değil. Bu, büyük insandır, küçük insanın numunesi ve onun muhtasar bir nüshası olduğu kitab-ı mübin (apaçık kitap)tır. Bu sözler ise rezil eden bir küfür katıksız bir zındıklıktır. İşimden en küçük bir mertebeye sahip olan bunu söylemez. Böyle bir şeyi büyük tasavvuf eline ve önderlerine nispet etmek mahza iftira büyük bir yaftalamadır. Sırları, gönülleri bundan münezzehtir."

Ancak onun bazı cahil sufilere nispet ettiği şey vahdet-i vücud mezhebinin bizzat yol açtığı sonuçtur. Nitekim daha önce Allah Teâlâ'nın âlemin vücuduyla beraber ondan müstakil bir vücudu olmadığını zikretmiştik. Ortada bir mevcud vardır. O da âlem suretinde Allah'tır. Hatta âlem ayniyet (ikisinin aynı olması), Şeyh-i Ekber'lerinin (büyük şeyhlerinin) *Fusus* kitabında sayısız yerde sufilere nispet ettiği "insan-ı kebir" (büyük insan) tabiriyle beraber vurgulanmıştır. Hud Fassı'nda şöyle demiştir.

"Şüphesiz Allah kendini "gayret" (kıskanma) ile vasfetmiştir. Gayretinin mucebince (Hadisi şerifte olduğu üzere) fahşaları haram kılmıştır. Fuhuş sadece zahir olandır. Batın olan fuhşa gelince o, kendisine bu fuhşun zuhur ettiği kimse içindir. Yani ona nispet ile fuhuştur. Kendisine zuhur etmeyene nispetle ise fuhuş değildir. Fahşaları haram kılınca yani zikretmiş olduklarımızın hakikatinin bilinmesine mâni olunca -o hakikat de Hakkın eşyanın aynı olduğudur- o hakikatin üzerine perde çekti. Yani uzun mücahedeler ve süluk yolunda riyazetler olmadan kendisine muttali olamazsın, ulaşamasın. Binaenaleyh gayr yani Hakkın eşyanın aynı olduğunu bilmeyen "işitme, Zeyd'in işitmesidir" der. Hâlbuki arif "işitme Hakkın kendisidir" der. Geriye kalan duyular, yetiler ve azalar da bu şekildedir." Bali'nin şerhinden birtakım izahlarla beraber aktarılmıştır.

Aynı Fass'ta yine şöyle demiştir: "Allah Teâlâ hakkında onun katından indirilmiş olduğu bir ayette veya kendisine rücu eden herhangi bir hususta bize ulaştırmış olduğu kendisinden verilen haberlerde, -tenzih olsun veya tenzih olmasın- tahdidin (sınır belirlemenin) olmadığı bir şey (ayet, haber) görmedik. Bu tahdidin başı (evveli) altında ve üstünde hava bulunmayan "amâa"dır. Hak, mahlûkatı yaratmadan evvel onun içindeydi. Daha sonra Arş'a istiva ettiğini zikretti. Bu da yine bir tahdittir. Sonra dünya semasına indiğini zikretmiştir. Bu da tahdittir. Sonra kendisinin hem gökte ilah hem yerde ilah olduğunu, nerede olursak olalım bizimle beraber ol-

duğunu belirtmiştir. Sonunda bize, onun bizim yanımız olduğunu, bizim onunla mahdut onun da bizim haddimiz (sınırımız) olduğunu haber vermiştir."

Birkaç satır sonra da şöyle demiştir: "Hak Teâlâ her mahdudun hududuyla mahduttur. Haddi olan hiçbir şey yoktur ki o Hakk'ın haddi olmasın. Binaenaleyh o, mahlûkat ve mevcudât müsemmasında sâri (nafiz) olandır."

İdris Fassı'nda da Allah'ın her mevcutta (bulunan) vücudunu, mürekkep adetlerin bütün mertebelerinde olan birlerdeki birim varlığına benzettikten sonra şöyle demiştir: bizim sayılarda takrir ettiklerimizi bilen, münezzeh olan Hakk'ın müşebbeh (benzetilen) mahlûkat olduğunu bilir."[222]

Şeyh ayniyet davasını, ilerde tafsilatı geleceği üzere, bazı ayetleri ve hadislerin iddia etmiş olduğu delâletlerine bina etmiştir. Akılları dehşete düşüren en garip şeylerden biri de Allah Teâlâ'nın "Hiçbir şey onun gibi değildir"[223] buyruğunun bu ayetlerden olduğudur.

Nuh Fassı'nda da şöyle demiştir: "Şüphesiz Hakk'ın her halkta (yaratmada) hususi bir zuhuru vardır. O her mefhumda zâhir olan, her fehmden (kavrayıştan) bâtın olandır. Sadece âlem onun sureti ve hüviyetidir diyenin kavrayışından bâtın değildir. O da yani âlem, zahir isimdir. Nitekim o, mana itibariyle zuhur edenin ruhudur. Dolayısıyla, bâtın olandır. Binaenaleyh onun âlemin suretlerinden zuhur edene nispeti, müdebbire ruhun (sevk idare eden) suretle nispetidir. Buna bağlı olarak -örneğin- insanın haddinde (tarifinde) hem zâhiri hem batını alınır. Her mahdut da aynı şekildedir. Hak her had ile mahduttur. Âlemin suretleri bir sayı altında hasredilemezdir, kuşatılamazdır. Ayrıca onlardan her bir suretin hudutları da ancak her bir bilenin suretlerinden hani âlemin suretlerinden tahsil etmiş olduğu miktar kadarı bilinir, ötesi bilinmez. Bundan dolayı yani âlemin suretleri sayılamadığı için -çünkü bu suretler, namütenahi cüz'iyyattır- Hakk'ın haddi bilinmez. Bu da yani bütün suretleri ile âlemi bilmek, tahsili muhal bir şeydir. Binaenaleyh muhale mevkuf olan Hakk'ın haddi(ni de bilmek)de muhaldir."

Fusus sahibi diyor ki: Şüphesiz Allah, tarif edilemez, tarifi mümkün de değildir. Çünkü tarifi, geçmişini, hâlini ve geleceğini kapsayan hüviyeti ve sureti olan âlemin bütün cüzilerini bilmeye bağlıdır. Âlemin geçmişi, hâli ve geleceği ile bütün cüzleri-

222. Kâşâni Fusus şerhinde (s.248'de) şöyle der: "Latif (gizli) olduğu ve eşyanın ayanında sirayet ettiği için ebsâr (basarlar, basiretler) onu idrak etmez. Yine (s.231'de) şöyle der: "Bana dua edin size icabet edeyim. Kullarım beni sana sorarlarsa ben onlara yakınım. Dua ettiğinde dua edenin duasına icabet ederim. Her ne kadar dua eden aynı, icabet edenin aynı (ikisi bir) olsa da.

223. Şura 11

ni kuşatacak şekilde nâmütenâhi (sonsuz) olduğu için mümkün değildir. Binaenaleyh Allah'ı ilmen kuşatmak da mümkün değildir. İlmen onu kuşatmanın mümkün olmamasının kaynağı âlemi ilmen kuşatmanın mümkün olmamasıdır. Bu sözde, Allah'ın ailemden başka bir şey olmadığına dair en sarih açıklama vardır. Eğer Allah, âlemin bizzat kendisi ise o zaman gayb hüviyeti, gaybların gaybı ile nitelenen, *Esfar* sahibinin âlemden müstakil, her türlü mahzardan (görüntüden) mücerret olduğunu iddia ettiği ve tasavvufçulardan inkâr edenleri cehalet, küfür ve zındıklıkla itham ettiği "zat-ı ehadiye" kimdir? Yoksa ortada biri âlemin aynı (kendisi) bir gayrı olan iki tane ilah mı vardır? Dehşet verici garipliklerden biri de vücudî tasavvufçular âlemin ademini ve yalnız Allah'ın vücudunu iddia ederken birden Allah'ı adem olduğunu söyledikleri ailemden ibaret yapmışlardır.[224]

Buradan ortaya çıktı ki onlara göre âlemin madum olmasının manası, onun (âlemin) Allah'ın kendisi olması ve âlem olmaması. Hatta onlara "Allah'ın âlemde hulul ettiğini veya âlemle ittihad ettiğini" söylüyor musunuz?" denilecek olursa, "hulul ve ittihattan her biri iki (varlığın) vücudunu gerektirir. Biz ise âlemin vücudunu ikrar etmiyoruz ki Allah'ta hulul etmiş veya onunla birleşmiş olsun." şeklinde cevap verirler. Bu sözlerinin manası bu mahsûsâtın varlığını inkâr değildir. Çünkü bunların inkârı, bedîhî olanı inkâr olur ki onlar da bunu açıkça ifade etmişlerdir. Bilakis manası, bizim müşahede ettiğimiz ve âlem olduğunu zannettiğimiz şeyler, âlemin ötesinde aradığımız Allah'ın kendisidir. Bununla beraber, bu mahsûs âlemin Allah olmadığı da bedîhîdir. Eğer Allah'ın, âlemin vücudu dışımda bir vücudu yoksa onun âlem değil de Allah olduğunu iddia bedâhetle çakışan iddiadır. Manasının, âlemi nefyedip Allah'ı ispat değil Allah'ı nefyedip âlemi ispat olması daha evlâdır. İşte bu noktadan Schopenhauer Batıdaki vahdet-i vücud mezhebi Panteizm hakkında şöyle demiştir: "Bu, Allah'ın varlığını incelik ve ustalıkla (maharetle) inkârdır."

Eğer Allah, aradığımız, icad muhtaç olmayan bir mucidi icadına muhtaç olan kâinatın varlığı sebebiyle vücudunu inkâr etmeye zorunlu olduğumuz... Sonra

224. Daha önce filozof Kant'ın Allah'ın varlığının delillerinden tercih ettikleri ikili kelam sırasında şöyle demiştik: (s.63) Batılı filozofların çoğu Allah'ın varlığına tabiatın kevni (âlemi) vahdetinden delil getirmişlerdir. Onu (Allah'ı) olağanüstü çokluğuna, haddi aşan çeşitliliğine tek bir şahsın intizamı gibi bir intizam içinde çok olan cüzlerinin zahiri istiklâline rağmen kendisini tedbir eden âlemin kendisi saymaktadırlar. Allah olmasaydı âlem tamamen uyumsuz parçalar olur ve içinde başıboşluk, düzensizlik hâkim olurdu. Dolayısıyla Allah'ın âlemde ki konumu, insan bedenine göre onu, azalarının, azalarını oluşturan cüzlerinin çokluğuyla birlikte bölünmeyi kabul etmeyen, yıllar geçse de değişmeyen tek mevcut yapan ruhun konumu gibidir. Daha sonra şöyle dedik: "Allah'ı, âlemin ruhu manasında âlemin kendisi sayan bu felsefi mezhep, âlemin aynı manasında Allah'ı âlemin kendisi sayan vahdet-i vücud mezhebinden başkadır ve akla bundan daha yakındır. Her ne kadar bu da biz müslümanların anlayışına aykırı olsa da."

araştırma ve nazarın bizi, âlemin mucidi olsun diye vücudunu ikrar ettiğimiz Allah'ın, âlemdeki her mevcutta bulunan mutlak vücuddan ibaret olduğuna ulaştırdığı... (varlık ise) bunun manası, âlem, kapsamında yer aldığı için Allah'a muhtaç değildir demektir. Bu ise, açıktır hiçbir şüphe kabul etmez.

Fusus'ta Hud Fassı'nda (şöyle demiştir): "O, vücudun aynıdır. Zira o, her şeyin üzerinde hafiz (muhafaza eden, koruyucu) olandır. Hiçbir şeyi muhafaza etmek ona külfet olmaz. Binaenaleyh Allah'ın eşyanın hepsini hıfzı (muhafazası) suretini, onun suretinden başka bir suret üzerinde olmaktan muhafazadır. Dolayısıyla O, şahiddir meşhuddur. Meşhuddan da meşhud olandır. Ve o, âlemin ruhu, onun müdebbiri (sevk ve idare edenidir). Evet, o insan-ı kebirdir.

Kâinatın hepsidir o

Bir olandır o

Varlığım onun varlığı ile kaim

Bundan dolayı gıdalanıyor dedim.

Vücudum onun gıdası

Biz de onun izinden gitmekteyiz.

Şârih Abdülgani en-Nâbulsi şöyle demiştir: "Dolayısıyla o, ervâhın (ruhların) hepsidir, nefislerin hepsidir. Ve o, cisimlerin de hepsidir. Ve o, hallerin ve manaların hepsidir. Ve o, aynı şekilde bunların hepsinden münezzeh olandır. Çünkü onun vücuddan başka vücud yoktur."

Saymış olduğu ruhlardan, nefislerden, cisimlerden, hallerden ve manalardan münezzeh olmasını nasıl, ondan başkasının vücudunu nefiy ve her şeyi onun aynı yapmak ile açıkladığına bir bak! Şârih Bâli "hiçbir şeyin hıfzı ona külfet olmaz" sözünün şerhinde şöyle demiştir: "Çünkü bir şeyin aynı; hıfzı (koruması) o şeye ağır olmaz, külfet getirmez." Şârih Abdülgani de "eşyanın hepsini muhafazası suretini, onun suretinden başka bir suret üzerinde olmaktan muhafazadır." sözünün şerhinde şöyle demiştir: Bütün sûretler onundur, onun sureti yoktur. Çünkü bir sûretin aynı olursa başka bir sûretin aynı olmaz. Binaenaleyh diğer suretten tenzih edilir. Eğer diğer suretin aynı işe o zaman da ilk suretin aynı olmaz. Dolayısıyla o, suretlerin hepsidir ve suretlerin hepsinden münezzehtir.

Vahdet-i vücud mezhebinde âlemin, suret Allah'ında bir suretin, Allah ile âlem

arasında sûri (surette, görüntüde) farklılık olduğu manasında hakikati olduğu zannediliyordu. Ancak Şeyh'in ve şârihlerinin buradaki sözlerinden anlaşılan suretin de maksadı bu suretlerden belirli bir suretinde değil de eşyanın hepsinin sureti olması manasında Allah'a ait olduğudur. Bundan dolayı Nuh Fassı'nda naklettiğimiz üzere şöyle demiştir: "Şüphesiz âlem, Allah'ın Zâhir ismidir. Onun müdebbir ruhu olan Hak da bâtınıdır. Tıpkı insan gibidir, zahiri ve batını vardır. O da (insan) bu ikisinin toplamıdır.[225] Binaenaleyh âlem, Hud Fassı'nda dediği gibi yine zahir bir sureti ve müdebbir bir ruhu olan insan-ı kebirdir. Allah da o suret ve ruhun toplamıdır."

Eğer Allah âlemden ibaret ise, Allah'ın tahdit edilememesinin kaynağı âlemin suretlerinin, bir sınırda durmayan nâmütenâhi cüz'iyyatlar ve o âlemden ilelebet ne gerçekleşirse gerçekleşsin mutlaka arkasından ondan (o suretlerden) henüz gerçekleşmemiş olanın kalacak olması sebebiyle bir sayı ile tahdit edilememesi ile... Eğer durum böyleyse Allah'ın da henüz tamamıyla gerçekleşmediği ve gerçekleşmeyeceği icap eder. Bundan da *Esfar* sahibinin zikredip cahil sufilere nispet ettiği "ariflerin diliyle, tecelli ve mazharlardan mücerret olarak hüviyetin gaybı ve gaybların gaybı olmakla nitelenen zatı ehadiyyenin gerçekleşmesi söz konusu değildir" hususunun sırrı anlaşılmış olur. Bu ise, batılı ittihadi filozoflardan[226] "mahlûkattan önce Allah yoktu" sözüyle aynıdır.

Vücudî tasavvufçulara göre Allah'ın, âlemin vücudu dışında bir vücudunun bulunmadığını -öyle ki âlemin vücudunu onun vücudundan ayırmak mümkün değildir- teyit eden hususlardan biri de *Fusus* sahibinin "Şuaybi Bir Kelimede Bulunan Kalbi Hikmet Fassı"nda geçen şu sözüdür: "Hüsbâniye'nin hatasına gelince onlar, âlemin bütününde tebeddül (değişim) olduğunu söylemekle beraber bu sureti kabul eden ma'kul (akıl ile idrak edilen) cevherin ehadiyyetine muttali olmamaları sebebiyledir. O cevheri ma'kul ancak o suretle mevcud olur. Nitekim o suret de ancak o cevherle akledilir. Bunu söyleselerdi meselenin tahkiki mertebesini kazanmış olurlardı."

"Bu sureti kabul eden cevheri makul olarak ancak onunla mevcud olur" sözü,

225. Şeyh Abdülkerim el-Cili *el-İnsan el-Kâmil*'de şöyle demiştir: "Hakkın zuhuru (görünmesi) bâtın (gizli) olmasının aynıdır. Bâtın olması da zuhurunun aynıdır. Her yönden bir haysiyetten (itibar). "Allah nerede" "âlem nerede" deme. Zira âlem diye isimlendirilen Allah'tan başkası yoktur. Bu meseleye bakın! Sakın ha sakın bir hulul yahut birliktelik veya başka helak edici inançlar tahayyül etmeyesin! Zira orada bir vücuddan başkası yoktur. "Abdulkadir el-Cezairi'nin Mevakif'inde olduğu gibi (c. 3 s. 283). Şeyh-i Ekber şöyle demiştir: "Bizler görüntüler (mezâhir), mabudda zâhirimizdir. Kâinatın görüntüsü de kâinatın aynıdır, düşünüp ibret alın. Ona ancak onun suretiyle ibadet ediyorum. Zira katlarında beşerî dürülmüş olduğu ilahtır." Kitabın aynı cüzünün -268-269'da olduğu gibi.

226. Bkz. *Metalib ve Mezahib* s.241

kendisi ile Allah'ı kastettiği o cevherin suret olmadan mevcut olmayacağının apaçık ifadesidir. *Fusus* şârihi de bunu şu sözüyle açıklamıştır: "Cevheri ma'kul hariçte ancak onunla, anlık suret ile mevcud olur." Bir benzeri de Şeyh'in son Fass'taki şu sözüdür: "Hak asla maddelerden mücerret olarak müşahede edilemez" Yine Şeyh'in şu iddiasını dile getirirken söylediği: "Hakk'ı kemâl suretinde şühûdunun kadında olan şühûdudur. Allah'a vuslatın en büyüğü nikâhtır, cinsel beraberliktir. Bundan dolayı da Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)* kadınları sevmiştir. Nikâhlayan meselenin ruhunu bilseydi kimden zevk aldığını, kimin zevk aldığını bilirdi" Yani kendisinden zevk alınan (kadın)ın ve zevk alanın kim olduğunu bilirdi. Yani nikahlayan ve nikahlanan hatta zâni ve zâniye her ikisi birdir o da Allah'tır![227] Şeyh bütün bunları söylemiştir. Bu ise Allah'a karşı edepsizliğin son raddesidir. Aynı Fass'ta birkaç satır öncesinde söylediğine bir bak: Kadınla beraberlik sırasında şehvet erkeğin bütün parçalarına yayılır. Bundan dolayı gusül alması (yıkanması) emredilmiştir. Böylece şehvet hâsıl olduğunda fenanın umumi olması gibi taharet de umumi (genel) olmuştur. Zira kulunun kendisinden başka birinden mütelezziz (zevk almış) olduğuna inanmasını istemeyecek şekilde gayurdur (kıskanır). Onu gusülle temizledi ki ona nazarla kendisinde fenâ bulduğu zata dönsün."

Erkeğin, şehvetin husulü esnasında kendisinde fenâ bulduğu kadını, Allah'tan başkası sayıp yıkanma emrini bunun üzerine bina ettiğini zannetme. Nitekim şarih Bâli böyle zannetmiş ve "taharet, erkeğin kadında Hakkı müşahede etmesinden dolayı olmuştur" demiştir. Bu ise hakikatin ve Şeyh'in "zira Hakk, kendisinden başka birinden mütelezziz olduğuna inanmasını istemeyecek şekilde gayurdur" sözünden kastettiğinin hilafınadır. Bu sözün müeddası (mefhumu, ulaştırdığı mana) o, şayet inancında isabet etseydi ve zevk aldığı kadının hakikatini bilseydi yıkanması vacip olmazdı. Yahut en azından vahdet-i vücuda inananların yıkanması vacip olmazdı. Zevk alınan kadın, zevk alan kişi kimdir? Yıkanan kim, yıkanmayı emreden kimdir? Nitekim Şeyh "İdrisi Bir Kelimede Bulunan Kuddusi Bir Hikmet Fassı"nda şöyle demiştir. "İsimlerinden biri "el-Aliyy"dir. Peki, neyin, kimin (üzerindedir)? Hâlbuki orada ondan başkası yoktur." Acaba Şeyh "el-Aliyy" isminin bir manası yoktur mu demek istiyor.

Yine -Allah onu bağışlamasın!- "Hûdi Bir Kelimede Bulunan Ehâdi Hikmet Fassı"nda şöyle demiştir: "Her büyük ve küçükte onun aynı vardır. Bazı durumların cahili ve âlimidir. Bundan dolayı rahmeti küçük büyük her şeyi kuşatmıştır." Yani rah-

227. Şeyh'in burada söylediği İdris Fassı'nda söylediği: "Rüyada oğlunu boğazlayan Hz. İbrahim kendinden başkasını boğazlamamıştır. Eşi kendisinden yaratılan Hz. Âdem kendinden başkasını nikâhlamamıştır." sözüne benzemektedir. [Not: Burada "nikâh" kelimesi evlilik akdi değil cinsel beraberlik fiili manasında kullanılmıştır. *Mütercim*]

metinin her şeyi kuşatmasının sebebi onun her şey olmasıdır. O -tabii olarak- kendi nefsine rahmet ettiği için her şeye rahmet etmektedir.

Büyük küçük, âlim cahil, azim hakir her şeyin Allah'ın aynı olmasının dalaletlerinden biri de... Yani bozuk vahdet-i vücud akidesinin dalaletlerinden biri de Şeyh'ten "Lokmani Bir Kelimede Bulunan İhsani Hikmet Fassı"nda vuku bulan, Allah Teâlâ'nın "şüphesiz şirk elbette büyük bir zulümdür" buyruğunda geçen "şirk"i cehalet ile tefsir etmesi ve bunu "zira o, yani müşrik ona ancak aynını ortak koşar. Bu ise cehaletin zirvesidir" sözüyle delillendirmesidir. *Fusus* sahibi Şeyh, onun bu yaptığının sadece müşriki cahil görmek değil, indirmiş olduğu kitabında müşrikin fiilini "Onlar Allah'a hiçbir şey yaratmayan mı ortak koşuyorlar" (s.189) buyruğunda ve **"Deki: Ne dersiniz? Allah dışında ibadet ettikleriniz, yeryüzünde ne yaratmışlar bana bir gösterin. Yoksa onların göklerde (yaratılmasında) bir şirkleri (ortaklıkları) mı vardır."** buyruğunda olduğu gibi Allah'a gayrını (Allah'tan başkasını) ortak koşan şeklinde ifade eden Allah'ı da cahil görmektir.

Âlemin vücuddan müstakil olarak Allah'ın var olup olmadığı konusuna dönelim. Meseleyi âlemin vücudun (var olduğu) zamana nispetle incelemiştik. Âlemin varlığından önce ise şöyle denilir: Filozoflar gibi vücudî tasavvufçuların âlemin kadîm olduğunu söylemelerine binaen âlemden önce, içinde âlemin olmadığı bir zaman geçmemiştir, olmamıştır. Tasavvufçuların büyük muhakkik âlimlerinden biri olan Fadıl Câmi *ed-Dürre el-Fahire*'de, Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunda tasavvufçu, kelamcı ve hükema (felsefecilerin) mezhebini tahkik ederken şöyle demiştir: "Bil ki kelamcılar hatta felsefeciler, kadîm olanın fail-i muhtara dayanmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü muhtar olanın fiili; öncesinde kasıt bulunur. İcad etmeye kasıt da zorunlu olarak icadı kastedilen şeyin ademine (yok anına) mukarindir (bağlıdır, bitişiktir). Buna bağlı olarak kelamcılar fail-i muhtar (tercih ve ifade sahibi) olduğunu ispat etmişler ve kadîm eserin olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Felsefeciler ise kadîm eserin varlığını ispat etmişler ve ihtiyarın olamadığı görüşünü benimsemişlerdir. Tasavvufçular ise -Allah sınırlarını kutsasın- kadım olanın faili muhtara dayanmasını caiz görmüşler ve ihtiyarın ispatı ile kadîm eserin varlığını kabul etmeyi cemetmişlerdir."

Yani onlar felsefecilere âlemin kadîm olduğu konusunda uyuyor Allah'ın faili muhtar değil de fail-i muceb olduğu konusunda muhalefet etmektedirler. Daha sonra Câmi kelamcılarından Amidi'nin, kadîm olanın faili muhtara dayanmasının caiz olduğu konusundaki görüşünü zikretmiş ve tasavvufçuların mezhebini kelamcıların cumhurunun zayıf görüp reddettikleri bu görüşe bina etmiştir. Sanki tasavvufçular

âlemin kadîm olması görüşünde Allah Teâlâ'dan ihtiyarı nefiy görüşünde gördükleri yanlışı görmemişlerdir. Bundan dolayı Amidi'nin görüşüne uyarak iki görüş arasındaki telazümü (birbirini gerektirmeyi) kaldırmaya çalışmışlardır. Ancak bununla beraber onlar, Allah'ın kudreti ve ihtiyarı konusunda yine de felsefecilerin kuyruğuna takılmaktan kurtulamamışlardır. Öyle ki ihtiyarı, felsefecilerin "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" şeklindeki meşhur sözleriyle tefsir ettikleri gibi tefsir etmişlerdir. Şöyle ki bu iki önermeden ikinci şartlı önermenin taraflarının (mevzu ve mahmulü) yalan olmasıyla beraber kendisinin sadık olmasıdır. İleride gelecek "Âlemin Hüdusu" bölümünde ihtiyarı, bu suretle tefsir etmenin, kudretin manasını tahkik konusunda fayda getirmeyen lafızlarla oynamak olduğunu göreceksin. Çünkü buna göre Allah, yapmamaya ve fiili dilememeye kadir değildir. Her zaman fiili yapmaya ve fiili dilemeye muztardır(zorunludur). Tasavvufçuların, felsefecilerin bataklığına bu derece düşüp saplanmaları üzücüdür. Öyleyse Fadıl Câmi'nin Allah'ın kudreti ve ihtiyarı konusunda, bizzat kendisinin ihtiyarı zikredilen şartlı iki önerme ile tefsir konusunda onlarla ortak görüşte olduklarını zikretmesiyle beraber tasavvufçuların felsefecilerden ayrı düşündüğü iddiası delilsiz bir iddia hatta nakızı (bozanı, çürüteni) beraberinde olan bir iddiadır. Şayet tasavvufçuların ihtiyarı "dilerse yapar dilemezse yapmaz" manasıyla, yani (ihtiyarı) icap (zorunlu olma) ile birlikte bulunabilecek mana ile tefsir yoluyla Allah'ın kudret ve ihtiyarını nefyetmiş olma görüşünden kurtulmalarını tam olarak sağlıyorsa o zaman felsefeciler onların icat etmiş oldukları bu tefsir sayesinde mezkûr görüşün töhmetinden kurtulmuş olmaya evladırlar. Ancak onlar için kurtulmak söz konusu olmamıştır, dolayısıyla onların mukallitleri yani tasavvufçular için de durum aynıdır. Onların bu mezkûr tefsirine başvurmaları ve bu konuda felsefecileri taklit etmelerinde, Amidi'nin görüşüne dayanmaları bu çıkmazdan kurtulma noktasında kendilerine yeterli olamayacağına ayrıca delil vardır.

"Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu" buyuran Nebevî hadise gelince, vücudî tasavvufçular, âlemin kadim olduğunu söylemelerine rağmen bu hadisi ikrar edip kitaplarında zikretmeseler de ancak onlar hadisin manasını, bazılarının Hz. Ali *(radıyallâhu anhu)*'ya bazılarının da Cüneyd-i Bağdadi'ye nispet ettikleri ziyade ile bozmuşlardır. O ziyade de: "Şu an olduğu gibidir." Hatta bu ziyadenin manasını da bozmuşlardır. Çünkü bu sözü söyleyen sabit olduğu takdiriyle –bununla mecazi bir nükte kasıt etmiştir. O da âlemin varlığı halindeki vücudu, Allah'ın vücuduna nispetle konumu, ademin konumu gibidir manasına işarettir. Tabi ki kâili -Hz. Ali olsun Cüneyd olsun- âlemin yokluğunun maziye tahsis edilmesi konusunda hadise itiraz etmeyi kastetmemiştir. Eğer hadisin ve ziyadesinin manası vücudî tasavvufçu-

ların iddia ettiği gibi, vahdet-i vücud kaidesine binaen âlemin vücudunu geçmiş ile bugün arasında gerçekten nefyetmek ise o zaman hadis, kıdem ve hüdus konusunda ikisinin (Allah-âlem) arasını ayırmak için söylemiş olmasına rağmen Allah'ın kadîm, âlemin hâdis (s.191) olduğuna delâlet etmez. Bu ise hadisin ve ilavesinin manasını, hadisi siyakından koparmak, ilaveyi de onun nakızı yapmak yoluyla ifsat etmekten başka bir şey değildir.

Vücudî tasavvufçuların mezhebini iptal konusunu bundan daha fazla uzatmayacağız. Zira batıllığı aklın dairesi ile kayıtlı olan akılların bedahetindendir. Bazen istinat etmiş oldukları "Keşf"e gelince, büyük şaşkınlıkla keşiflerinin her zaman felsefecilerin izinden gittiğine görmekteyiz. Hâlbuki kendileri vahdet-i vücud meselesinde vücudî tasavvufun önderleridirler.

Her ne kadar arkadan giden taife imamlarının, önderlerinin mezheplerine kısmen bir düzeltme yapmış olsalar da. Ancak uyanık bir akılla bakana Kelam ilminde zikredilen ve Allah'ın vücudu zatının aynıdır diyen felsefeciler mezhebi, kelamcıların vücud bahsinde zikrettikleri mezhepler arasında izahına ve iptaline pek bir önem vermedikleri vücudî tasavvufçuların mezhebinin temelidir. Allame Teftazâni gibi pek az âlim iptali üzerinde durmuştur. Teftazâni *Şerhu'l-Mekâsid*'de bu mezhebi etraflıca ele almış ve batıl olduğunu ortaya koymuştur. Hem de bana göre vücudî tasavvuf mezhebindeki her hatanın başı olan felsefecilerin mezhebini müdafaa etmesine rağmen. Allah'ın vücudu konusunda Allâme Teftazâni şiddetle vücudî tasavvuf mezhebine yüklenirken aynı zamanda bütün gücüyle felsefeciler mezhebini müdafaa etmektedir. Sadri Şirâzî *Esfar*'da her iki mezhebi, biri diğerinden doğmuş olmasına rağmen aralarındaki zıtlık ve çelişkiye rağmen övmektedir. Bu ise Teftazâni'nin yaptığından daha gariptir.

Evet, bazen görüşünde çelişkilere düştüğünü, buna bağlı olarak vücudî tasavvuf mezhebine yüklenip mensuplarını bazı cahil mutasavvıflar diye tabir etmektedir. Nitekim daha önce bu sözü nakletmiş ve üzerine yorum yapmıştık. "Bu mezhep, kendilerini ve liderlerini yücelttiği taifenin mezhebidir" demiştik. Onların mezhebi ile felsefeciler mezhebi arasındaki fark, -her ikisi Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu söylemekte ittifak ettikten sonra, -bu vücud, felsefeciler mezhebinde mahiyetten mücerret vücuda yorumlanmıştır. Buna bağlı olarak mahiyetlerine mukarin olduğu mümkinâtın vücudunu şamil değildir. Vücudî tasavvuf mezhebinde ise mutlak vücuda yorumlanır. Binaenaleyh mümkinâtın vücudunu da içine alır, her mevcutta bulunan her vücud da vacibu'l-vücud olur. Çünkü vacibu'l-vücud, nerede (kimde) bulunursa (s.192) vücudun kendisinden başkası değildir. Nitekim felsefeciler bu

meseleyi ilk ortaya koyduklarında böyle olduğunu ikrar etmişlerdir.

Esfar'ın 63. sayfasında şöyle dediğini görüsün: "Sonra tasavvufçulardan bir taifenin dilinden dolaşan, vacib'in, adem veya madum olmasının caiz olmamasına tutunarak hakikatinin vücud olduğudur. Bu açık bir hususdur. Mevcud bir mahiyeti yahut vücudla beraber ta'lili veya takyidi olarak da söz konusu değildir. Çünkü bu durum, muhtaç ve mürekkep olmayı gerektirir. Binaenaleyh vücud olması kesinlik kazanır. Ayrıca mahsur bir vücud da değildir. Çünkü eğer mutlak ile beraber değerlendirilirse mürekkep olur. Yok, eğer maruzu mücerret olarak değerlendirilirse, mukayyedin mutlağa muhtaç olması zorunluluğu ve ortadan kalkmasından her vücudun ortadan kalkmasının icap etmesi zorunluluğu ile muhtaç olur.

Onların bu sözü -yani vacibin hakikatinin vücud olması, bu vücudun da mahsus vücud olmaması- gerçeğinde vacibin vücudunun mevcud olmadığına, her mevcudun hatta pisliklerin, necasetlerin de vacip olmasına yol açar. Allah Teâlâ zalimlerin söylediklerinden zalimlerin söylediklerinden çok yüce, münezzehtir. Çünkü mutlak vücud külli bir mefhumdur, ikinci makûlatlardandır, bunların da hariçte varlığı yoktur."

Sonra onların geçersiz delillerini cevaplamaya başladı. Sen mücerret vücudun da mutlak vücud gibi mevcudâttan olamayacağını öğrenmiştin. Ayrıca felsefeciler mezhebinin tasavvufçular mezhebine yol açtığını, onun batıl olması halinde değerinin olacağını öğrenmiştin ve de öğreneceksin. Burada, *Esfar*'dan yapılan son nakilden kasıt, Sadri Şirâzî'nin kitabının farklı yerlerinde kendilerini ve mezheplerini övdüğü vücudî tasavvufçuların mezhebinin batıl olduğuna dair itirafını tescil etmektir. Buna yeteri kadar örnekler verdik.

Esfar sahibi tasavvuf mezhebi konusunda müteredddit yahut kendisiyle çelişmiş olduğunu söylemesek de o, en azından tasavvuf mezhebinden çok felsefeciler mezhebine meyillidir. Hak ve hakikatin özü şudur ki iki mezhep de batıldır. Her biri de diğerini iptal etmektedir. Dolayısıyla ikisini cemetmek, bağdaştırmak mümkün değildir. Tasavvufçuların mezhebinin batıl olduğunu ikrar edenin felsefeciler mezhebini benimsemesi de caiz değildir. Çünkü bu, onun aslı ve tabiatıyla (yapısı itibariyle) ona yol açan melzumudur (gereği, sonucudur). Bundan dolayı evvela onu iptal etme üzerinde durduk. Şimdi tekrar dönüp meseleyi özetleyelim:

Hatırdan çıkarılmaması gereken hususlardan biri felsefeciler ile kelamcılar arasında Allah'ın vücudu zatının aynı mıdır yoksa zatına zaid midir konusundaki ihtilaf Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının manasını tefsir şeklinden kaynaklanmıştır. Ke-

lamcılar şöyle demişlerdir: Vücudunun vacib olmasının manası, zatı, vücudunu ve vücud ile muttasıf olması icap ettirir. Bazıları bundan zatının vücudunun illeti olduğunu çıkardılar. Sonra da buna "zatının vücuddan önce, vücudunun illeti olması mümkün değildir" izahıyla itiraz edilmiştir. Vücudundan sonra da illiyetten bahsetmek hâsılı tahsil kabilindedir. Şöyle de diyebilirsin: İlletin vücud olarak malulüne tekaddümü (önce gelmesi) vaciptir. Eğer malul, illetin kendisinin vücudu ise o zaman vücudunun vücuduna tekaddüm etmesi icap eder ki bu da muhaldir.

Bana göre hak, şudur: Kelamcıların Allah'ın vacibul vücudluğunu tefsir konusundaki görüşlerini zatının vücuduna illet olmasına dayandırmanın bir manası yoktur. Bilakis söylenmesi gerekeni Allah'ın vücudu, âlemin vücudundan dolayı herhangi bir illetle ta'lil etmeksizin ve bir illete muhtaç olmaksızın zaruridir (zorunludur). Zaruretler de ta'lil edilmezler. Biz demiştik ki: Âlemin vücudunun sebebi Allah'ın vücududur. Sebebin varlığının sebebine gelince bunu idrak beşer aklının üzerinde bir şeydir. Biz, sonsuza kadar teselsülü imkânsız olan sebepleri kesmek zaruretinden dolayı varmış olduğumuz bu sebebin vücudunun (varlığının) sebebini arayacak olursak tekrar muhal (imkânsız) olan teselsül yoluna dönmüş oluruz.

Anlattıklarımızın özeti, Allah'ın vücudunun vücubunu (varlığının zorunluluğunu) selbî (olumsuz) bir mana ile açıklamaktır. Çünkü bunu icâbi (olumlu) bir mana ile açıklamaya bir yol yoktur. Yani Allah'ın varlığının sebebini ortaya koymak... Çünkü bu, Allah'ın hakikatini (mahiyetini) bilmeye bağlıdır. Bunu bilmek de imkânsızdır. Nitekim *Metalib ve Mezahib*'te (s.302) nakledildiği üzere Emile Sasse böyle demiştir: Bizler Allah'ın varlığını "inni" yoldan biliriz. O da âlemin varlığı ve varlığının bir illete muhtaç olmasıdır. Allah'ın varlığını da "limmi" yoldan bilmeyiz. Yani Allah'ın kendisinin illetini bilme yolundan. [228] Bundan dolayı daha önce şöyle demiştik: Felsefeciler ve kelamcılar arasındaki ihtilaf, Allah'ın mahiyetini tayin edip etmemeye döner. Felsefeciler mahiyeti, vücud olmakla tayin ederler. Varlığının hatta varlığının (s.194) vücubiyetini (zorunluluğunu) buna bina ederler. Çünkü varlık kendinden ayrılamaz. Bundan da felsefecilerin münakaşaları esnasında onlara göre Allah'ın hakikati olan hususi vücudun hakikatini bilmiyoruz sözüne sığınmaları dinlenecek (kale alınacak) bir söz değildir. Çünkü onu bilmeselerdi Allah'ın hakikati olarak tayin etmez, varlığının illetini buna bina etmezlerdi. Asıl kelamcılar Allah'ın hakikatini tayin etmekten kaçınmışlar ve bunun neticesi olarak varlığının

228. Limmi delil (tümdengelim): Müessirden eserin varlığına delil getirmektir. Ateşin varlığından dumanın varlığına ulaşmak gibi. İnni delil (tümevarım): İstidlali, eserden müessire ulaşmak yoluyla olan delildir. Dumanın varlığından ateşin varlığına ulaşmak gibi.

illetini beyan konusuna girmemişlerdir. Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını açıklama konusunda en doğru yorum, istidlal budur.

Felsefeciler de dediler ki: Vacibul-vücudluğun manası, vücudunun zatının aynı olmasıdır. Ben de felsefecilerin Allah'ın varlığı konusundaki mezheplerini Allah'ın sıfatları konusundaki anlayışlarına bağlamak isterdim. Öyle ki sıfatların da Allah'ın aynı olduğunu iddia ediyorlar. Sıfatları, zata zaid olacak haliyle inkâr ediyorlar. Sıfatları -şayet sıfatları olsaydı- üzerine terettüp eden her şeyin zatı üzerine terettüp ettiğini söylüyorlar. Binaenaleyh iş, Allah'ın sıfatlarını nefy, neticelerini ispata evrilmekte ve mezheplerindeki inkârın mahzuru zail olmaktadır. Aynı durum Allah'ın zatı ile vücudu (varlığı) arasında vardır. (Varlığın) zat üzerine zaid olması inkârı vücudun inkârına ve tek başına zatın ispatına evrilmektedir. Vücudu üzerine terettüp eden her şey de zatının üzerine terettüp etmektedir. Yoksa zatı inkâr edip vücudu zatın yerine kâim olacak şekilde ispat değildir. Bu ise, zata değil de vücuda nispet edilen nefyedilmiş ziyadeye daha muvafik olmaktadır. Hatta Vücudi felsefecilerin kendilerine yöneltilen itiraza vücudu, eserler prensibine yormakla verdikleri cevabın manası, mahiyetten mücerret vücud mezhebinden vücuddan mücerret zata dönüşmüştür. Daha önce bunu ortaya koymuştuk... Onların Allah'ı varlığı konusundaki mezheplerini sıfatları konusundaki mezheplerine bağlamak isterdim. Nitekim bu iki mezhep arasındaki kıyası *Şerhu'l-Mevakif*'in haşiyelerinde iki yerde gördüm. Hatta Gelenbevi'nin *Akaidi Adudiye* üzerine yapılan Celal Devvani'nin şerhine haşiyesinde, Allah'ın vücudu meselesinde felsefecilerin mezhebini ispat konusundaki uzun uzun açıklamaları arasında gördüm. Bunu yapmak isterdim ancak, Gelenbevi'nin kendisi ve Siyalkuti ve başkaları felsefecilerden Allah'ın vücudun kendisi olduğuna dair sözlerini ve açıklamalarını nakletmişlerdir. Buna göre ayniyet iddiasında nefyedilen zatın kendisi yani mahiyet olur. Bu ise Allah'ın sıfatları ile beraber zatı hakkında olanın aksi olur. Felsefeciler tarafından hiç kimse, "Allah, mücerred ilimdir, mücerred kudrettir, mücerred iradedir" dememiştir. Nitekim Allah, mücerret vücuddur demişlerdir. O zaman onlara göre Allah'ın zatı vücudu olur ve ondan başka zatı da yoktur. Sanki onlar, Allah'ı vacibu'l-vücud yapmak için onu, vücudun aynı yapmışlar ve onun hakikati olduğunu açıkça beyan etmişlerdir. Öyle ki onun vücuddan ayrılması bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olsun. Dolayısıyla her şeyin bir mahiyeti ve bu mahiyet üzerine zaid olan vücudu (varlığı) vardır. Yalnız Allah bundan müstesnadır, zira o, mahiyetten mücerret vücuddur.[229]

Bu durumda onların mezhebine karşı, vücud, kendi zat ile kaim olan mevcudât-

229. Vücudi tasavvufçular, Allah'ın hakikatinin vücud olması konusunda felsefecilere muvafakat etmektedirler. Ancak onlar bu vücudu mutlak değerlendirip mahiyetten mücerret olmakla kayıtlamaktadırlar.

tan değildir ile itiraz edilmiştir. Çünkü onların vacibul-vücudluğu kapsaması öyle ki onu Allah'ın hakikati yapmaları konusunda beğendikleri manası, el-kevn fil-ayandır (ayanda oluş). Bu ise zatı ile kâim olmayan mastari bir manadır. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın vacibu'l-vücud olması icap eder. Nitekim vacibul-vücudluğundan ispat edilmek istenen zorunlu olarak vücud olması değildir. Daha önce felsefecilere göre vücudun mevcut olmadığı nakledilmişti. Dolayısıyla Allah'ı vacibu'l-vücud yaparken "mevcud değil" yapmaları açık bir saçmalıktır.

Allah'ın hakikati yaptıkları vücudun el-kevn fil-ayan manasında olmadığı bilakis bu kevnin (oluşun) ortaya çıkarılması prensibi veya hârici eserler mebdei manasında olduğu şeklinde bir izah ile (bu itiraza) cevap verilmiştir. Bu izahta şu vardır: Bu cevap mahiyetten yâni zattan mücerret vücud mezhebinden vücuddan mücerret mahza zata dönüştür. Aynen onların Allah'ın zatından nefyedilen sıfatları konusundaki mezhepleri gibi. Şöyle ki -Allah'ın hakikati yaptıkları vücud, el-kevn fil-ayan olan ve bizim de Allah vacibul-vücuddur sözümüzden kastettiğimiz aynısı olan el-kevn fil-ayan şeklindeki bilinen manasından (başka manaya) değiştirilecek olursa o zaman, vücudu Allah'ın hakikati saymak ondan vücudun ayrılmasını, bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı derecesinde imkânsız kılar böylece onun için vacibul-vücudluk en beliğ vechiyle gerçekleşmiş olur diyen davaları (iddiaları) tutarlı olmaz. Çünkü Allah'ın hakikati yapılmış olan vücud, onda bilinen manadan başka bir mana ile tefsir edildiğinde Allah'tan ayrılmaması istenen vücudun kendisi olarak kalmaz. Şu da var ki vücudu, Allah'ın hakikati yapmak ve ondan vacibu'l-vücud olmayı çıkarmak (istinbat etmek) için manasını izahta ne kadar zorlarlarsa zorlasınlar o manaların hepsi başka herhangi bir mevcudun vücudunda da geçerli olur. Üzerine de bütün mevcudâtın vücudunun, vacibu'l-vücud bir ilah olması terettüp eder. Bu durumda felsefeciler mezhebi ölçüsünden çıkıp vahdet-i vücud mezhebine dönüşür. Ayrıca Allah'ın hakikati yapılan vücud için, vücud manasının kendisinin içerdiği ve sair mevcudâtta bulunan imtiyazına ek olarak iddia edilen her imtiyaz devir (kısır döngü) ve "Allah'ın hakikatinin vücud olması sayesinde vacibu'l-vücud olması" olan müsadere alel-matlub"dur. Müsadere bunun aksinde de vardır. Yani Allah'ın hakikati yapılan vücudun Allah'ın hakikati yapılması sayesinde vacibu'l-vücud olması. Bu noktanın üzerinde uzun uzun düşün.

Evet, vücudun, kendisi ile Allah'ın hakikati yapılmış vücudun, yani mahiyetten mücerret hususi vücudun açıklandığı bir manası vardır. Bu vücud, bilinen, matlub manası üzerinde kalmasıyla beraber sâir mevcudatta onlardaki vücudun mahiyetlerden bir mahiyete mukârin olması sebebiyle bulunmaz. Ancak vücudu bu mana ile tefsir, Allah'ın hakikati yapılan vücuda yapılan ilk itiraza ilaç (cevap) olmaz. O itiraz

da; o vücud mevcudâttan değildir. Yahut en azından kendi zatı ile kâim mevcudâttan değildir. Dolayısıyla Allah'ın zatının ondan ibaret olmasına uygun değildir. Bu vücudun mahiyetten mücerret olmaktan başka olmayan bu hususiyeti bu eksiği tamamlamaz. Binaenaleyh kendi zatı ile kaim olmayan vücud mahiyetten mücerret olması sayesinde kendi zatı ile kâim olma hakkını kazanmaz. Bilakis tecrit onun eksikliğini artırır. Çünkü vücud, muttasıf, (sıfatı) olacağı şeye ihtiyaç duya. O da mahiyettir. Onun bu ihtiyacı da zatı ile kâim olmaması tekid kazanır. Kendisi ile kaim olma hakkı nasıl olsun? Bu kelamın özeti, mahiyetten mücerret olan vücud mümkin olan mevcudâtta bulunmadığı gibi Allah'ta da bulunması mümkün değildir. Fadıl Gelenbevî felsefecilere yöneltilen mezkûr itiraza, Allah'ın hakikati yapılan vücuddan maksat vücudun mefhumu değil vücudun "mâsadak"ı (uygun düştüğü, mutabıkı) olandır, şeklinde cevap vermiştir. Görünen o ki Gelenbevî, vücudu bilinen mastari manasında tutup ondan mutabığını almaktadır. Bu cevabı ise daha önce *Esfar* sahibi gibi felsefeciler mezhebinin taraftarları da bu cevabı almış olsalar da hiçbir şey değildir. Çünkü vücudun matsarın sigası olan mâsadakı (uygunu, mutabıkı) ademi istiklal ve zatı ile kaim olmamam konusunda masdari mefhumuna muvafık olandan başkası olamaz. Şüphe yok ki, vücud hakkında mevcud ve kendi zatı ile kaim midir veya mevcud değildir ve kendi zatı ile kâim değildir konusunda araştırma yapan herkesin maksadı, ilim bahisleri dışındaki tabii kaziyyelerin mevzuu (öznesi) olmaktan başka bir şey olmayan mefhum değil vücudun kendisine sadık olduğu (mâsadak'ı, uygunu, mutabık'ı) şeydir.

Mezkûr itiraza şöyle cevap verdikleri de olmuştur: Allah'ın hakikati yapılmış vücud, her ne kadar mastari bir mefhum yani kevn (oluş) olan vücud lafzının mefhumunun mutabık olduğu şeyden ibaret olsa da ancak bu hususi bir kevn (oluş)dir, zatı ile kâimdir, zatı ile kâim olmayan mümkinâtın kevnlerine (ekvâvına, oluşlarına) kıyas edilemez. Nitekim Allâme Teftazâni *Şerhul-Makasıd*'da şöyle demiştir: "Müşekkik vücudun mefhumunun mâruzatından birinin sâir maruzata muhalif bir hakikât olduğu için kayyum yani kendi nefsi ile kaim başkasını mukim bir vücud olması neden câiz olmasın? "Allah'ın hakikati olan vücudu, vücud mefhumunun maruzatından biri saymasından maksadı, Allah'ın hakikatini, vücudu, vücudun kendisi ile kâim olduğu şeyle tevil ederek vücudun kendisi değil de vücudun maruzu olacak zat saymak değildir. Çünkü bu, Allah'ın hakikatini vücud değil mevcud yapmaya döner. Bu ise vücudî felsefecilerin ve taraftarlarının benimsedikleri görüşe muhaliftir. Hâlbuki onlar vücudun kendisini, sair vücudâta muhalif mahsus bir vücud, sâir ekvâna (oluşlara) muhalif mahsus bir kevn olması huccetiyle Allah hakkında mevcud yapmaya çalışmaktadırlar. Bu hususi vücud da mutlak vücud mefhumun

maruzu o da (mutlak vücud) onun araz-ı âmm'ıdır... Dediler ki: Mutlak vücud teşkik yoluyla mahsus vücudâta söylenir. (Bu vücudâtın makûlüdür).[230] Çünkü bu mana, illetinde malulünden öncedir, cevherde olması arazda olmasından evladır, sâbit arazda -siyahlık gibi- sabit olmayan arazdakinden -hareket gibi- şiddetlidir. Hatta o (vücud) Vacip'te, mümkinde olandan daha eski (önce) evla ve şiddetlidir. Dolayısıyla hususi vücudât muhteliftir, vücud onları araz-ı âmm'ın muhtelif hakikatleri kapsadığı gibi kapsar. Fiilen yürüyenin "yürüyen"in fertlerine nispeti gibi. Bu kapsama nev'in altında bulunan muhtelif hakikatleri kapsaması gibi değildir. Dolayısıyla mutlak vücud, altında bulunan hususi vücudâtlara zati olmaz. O vücudâttan biri olan vacib'in de mürekkep olması gerekmez. İşte *Makasıd*'da böyle geçer.

Ben de diyorum ki: Mutlak vücudun vücudâtın hakikatlerinden hariç olması garipliğin zirvesidir. Çünkü vücudda teşkik (müşekkek olma) vücudâtta muhtelif hakikatleri kapsamaya delâleti teslim edilse bile mutlak vücudun bu vücudâtın haricinde olduğuna onun zatisi olmadığına delâleti teslim edilemez. Eğer altında yer alan vücudâtın nevi olmuyorsa cins olsun. Aynen canlı cinsi gibi. Külli bir müşekkektir ki kapsamında fille beraber karınca, eşekle beraber insan da bulunur. Bununla beraber o, bunların her birinin zatisidir; "en zayıfı veya en güçlüsü en şereflisi veya en düşüğünden" hariç değildir. Onların fertlerinden hariç olan "yürüyen" ile yaptıkları örnekleme doğru değildir. Zira fertleri Zeyd, Amr, bu at, şu horoz, o yılan ile mülahaza edilecek olursa yürüyenin, haricinde olduğu teslim edilir. Ancak bu yürüyen o yürüyen, şu yürüyen, beriki yürüyen ile yani bazılarının karnı üzerinde sürünerek, bazılarının iki ayakla, bazılarının dört ayakla yaptıkları hususi yürümeleri ile mülahaza edilecek olursa o zaman mutlak yürüyen(özelliğinin) her birinin zatisi olması, hakikatinin haricinde olmaması kaçınılmazdır. Burada örnek verene, harici araz-ı âmm değil de zati olduğunda şüphe olmayan muhtelif hususi yürümelere nispetle mutlak yürümeyi örneklendirmesi uygun olandır. Aynısı hususi vücudâta nispetle mutlak vücud, uçak, araba, at, camış, sinek, tren, değirmen, dünya gibi varlıkların hareketinde olan hız, yavaşlık, güç, zayıflık, düz ilerleme, daire çizme gibi hususi hareketlere nispetle mutlak hareket için geçerlidir. Bununla beraber o hareketlerin hepsinin külliye-i müşekkeke olan mutlak hareketin altında (kapsamında) yer almaları kaçınılmazdır. Mutlak hareket de kendisinde olan teşkike rağmen o hareketlerin zatisi olmaya en hak sahibi özelliktir. Zira o, dâhil olan bir cinstir hariç olan bir araz-ı âmm değildir. Hususi hareketlerin zatisi eğer mutlak hareket olmayacaksa ne olabilir? Çünkü harekete hareketten daha yakın bir şey yoktur. Keza vücuda nispetle vücud öyledir. Dolayısıyla mutlak vücudun hususi vücudların hakikatle-

230. Makûl: Kavl mastarından türetilmiş bir ismi mef'uldür. Akla uygun manasındaki "ma'kul"den başkadır. Makûl: Bir varlığı tarif konusunda onun için söylenen sözdür. *(Mütercim)*

rinin haricinde olan, araz-ı âmm'ı olduğunu iddia etmek. Allâme Teftazâni gibi büyük âlimlerden bir grup muhakkik Tusi'ye uyarak bunu bu vücudu benimsemiş olsalar da akılların uzak gördüğü izahlardandır. Öyleyse onların Allah'ın hakikati olarak iddia ettikleri hususi vücud, vücud cinsine dâhil olmuş olur. Allah'ın hakikatinde (mahiyetinde) caiz görmedikleri terkip de lazım olmuş olur. Çünkü vücudâttan birinin şaz kalıp mutlak vücud cinsinin dışına çıkmasının bir izahı yoktur. Ha, ancak vücud, aralarında ortak mana bulunmayan birbirinden farklı şeylere kullanılan lafzi müşterek[231] olursa o zaman başka. O zaman da mana yönünden umum (genel) olması hiç olmadığı için cins olmadığı gibi vücudâtın araz-ı âmm'ı da olamaz. Bundan dolayı felsefecilerle kelamcılar vücudun lafzi değil manevi müşterek olduğundan ve bunu kesin ifadede ittifak etmişlerdir.

Allah'ın hakikati yaptıkları hususi vücudun kayyum yani kendi zatı ile kaim başkasını mukim, vacibu'l-vücud bir mevcud ve diğer hususi vücudâta muhalif olduğu iddiasına gelince bunun hiçbir şekilde makbul bir izahı yoktur. Allâme Teftazâni'nin izahı noktasında zikretmiş olduğu, bu hususi bir vücud ve hususi bir kevndir (oluştur), diğer hususi kevnlere ve vücudâta muhaliftir şeklindeki yorumu ona, masdari manası ve bu mananın mâsadakı (mutabıkı) o imtiyazları asla kabul etmeyen mutlak vücudun altında olduğu müddetçe bu imtiyazları garanti etmez. Bu vücud ve bu kevn kendisi dışındaki vücudât ve kevnlere ne kadar muhalif olursa olsun muhalefeti, mutlak vücudun muhalefetine ulaşmaz. Çünkü âmm mutlak'ın kabul etmediğini hâss olan da kabul etmez. Âmm'da caiz olmayan bunda da caiz olmaz. Her ne kadar hâss olanda âmm'da bulunmayan âmm; tabiatıyla (yapısıyla) hassta bulunan o zaid mevcudun varlığına mâni olması şartıyla bir şey (özellik) bulunabilse de. Eğer vücud mutlak, mevcud, kendi nefsi ile kaim değilse kendisi için masdari sigası ve bu siganın mâsadakı muktezasıyla bu husus kendisi için tasavvur edilemiyorsa hiçbir vücud, kendi nefsi ile kaim bir mevcud olmaz. Olsa da vücud olmaz bilakis mevcud olur. Kevn de olmaz bilakis kâim olur. Bundan dolayı İmam Râzi haklı olarak, arazın; izafi bir durum -ki o da el-kevn fil-ayan olması- olduğu için mefhumiyetle müstakil olamayacak derecede zayıf bir noktaya ulaşan arazın nasıl oldu da Vacip hakkında kendi nefsi ile müstakil, sebebe muhtaç olmaktan müstağni, her müstakilin istiklâline (başlangıç) prensibi bir zat olabildiğine şaşırmıştır.

Allâme'nin İmam'ın şaşkınlığı hakkında: "Böyle bir kelâm bu seviyedeki bir imamdan nasıl sadır olduğu daha çok şaşılacak bir şeydir" sözüne gelince, Allame

231. Lafzi müşterek: Lafızları aynı olup manaları tamamen farklı olan sözcüklerdir. Türkçe'de bunlara sesteş denilir. Örneğin, "Pazar" kelimesi haftanın son günü bir de seyyar olarak malların sergilenip satıldığı yer. *(Mütercim)*

Teftazâni'ye ilmî konumunda yarışmaktan ve ona yanaşmaktan aciz olduğunu itiraf etmeme rağmen bu sözü kendisine iade ediyorum. İmamın vücudun mefhumu ile bu mefhumu maruzu arasını ayıramadığı iddiası da hiçbir şey değildir. Çünkü Allâme'nin vücud mefhumunun maruzundan kastı, İmam'ın hakkında o, mefhumiyette müstakil olmayan bir araz dediği vücudun maruzu değildir. Eğer maksadı o olsaydı, bu arazın hani vücudun maruzu, mefhumiyette müstakil olduğunda hiçbir söz olmayan mevcudun kendisidir. Konu ise mevcud hakkında değil vücud hakkındadır. Öyleyse Allâme'nin vücud mefhumunun maruzundan maksadı, vücud mefhumunun mâsadakıdır (mutabığıdır). Vücudun mefhumun mâsadakı ise vücud yani mefhumiyette müstakil olmayan araz olmaktan çıkmaz. Mefhum da aradan daha alt derecede mefhumiyette müstakil olmaktan da uzaktır. Vücudu, vücudun mâsadakı ile açıklamanın en bâriz delili dahi, onu kendi nefsi ile kaiın başkasını mukim bir mevcud yapmaya mümkinâtın vücudu da yetmez. Kaldı ki o vücudâttan ve mâsadaklarından hiçbiri kaim de değil kayyum da değildir. Belli İmam'ı vücud mefhumu ile bu mefhumun karıştırmış olmakla tenkit eden Allâme (Teftazâni), vücudun mâsadakı (mutabıkı) olan vücud mefhumunun maruzu ile vücud ile muttasıf zat olan bu mâsadakın (mutabıkın) maruzu ile karıştırmıştır. Ben de müteahhir kelam âlimlerimizden önde gelenlerin, Allah'ın hakikati mahiyetten mücerret vücuddur diyen felsefeciler mezhebinin akıllarını büyülemiş olmasına İmam gibi şaşkınım ve de ek olarak üzgünüm.[232] Onlar bu mezhebi teyit uğrunda akıl ve mantık kurallarının hepsini çiğnediler.[233] Mahiyetten mücerred olan Allah'ın vücudunun, vücud nizamından çıkmasının binaenaleyh mutlağı için cihaz olmayan hususların onun için caiz olacağını zannettiler.

Bizler, mahiyetten mücerred vücudun Allah'ın hakikati, sana Allah'tan mücerred olan Allah'ın vücudunun Allah'ın kendisiymiş gibi olması bir tarafa mahiyetten mücerred vücudun hariçteki varlığını teslim etmiyoruz. Allah'ın da vücud değil mevcud olması lazım gerekir. Çünkü vücud mevcud değildir. Mevcud olursa da an-

232. Celal Devvani'nin şerhi üzerindeki Mercâni'nin haşiyelerinde bu mesele münasebetiyle -ki kendisi Teftazâni, Devvani ve başka muhakkikleri takliden felsefecilerin tarafını tutmuştur- İmam'ın değerini düşüren için sözü uzatmasına gelince bu tavır, mukallidin muhakkiklerin yanında durduğu edep sınırını aşmaktadır.

233. Hatta son asırların muhakkiklerinden büyük Türk âlim Gelenbevi Akaidi Adudiye şerhine haşiyelerinde (S.199) şöyle demiştir: "Vacib'in, -hakikatinin- vücud olmasına rağmen el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan bir payı yoktur. "Bu söz felsefeciler mezhebi taraftarlarının bu makamdaki saçma ve zorlama düşüncelerine delil olarak yeter. Bu meselenin başında vücud ki o da Allah'ın vacibu'l-vücudluğunu bilinen yani el-kevn fil-ayan manası ile açıklamak. Bundan da Allah'ın hakikati vücuddur iddiası doğdu. Sonra bu davayı yutturmak için dolap çevirmelerde o kadar ileri gidildi ki nihayetinde iş Allah'ın hakikati yapılmış vücudun, el-kevn fil-ayan manasında bir payı kalmayacak noktaya vardı. Meselenin sonu ile başı arasında ancak bu kadar uzaklık olur.

cak bir şeye izafe edilmiş ve onda kaim olarak bulunur. İşte o şey de mahiyettir. Binaenaleyh vücud ile muttasıf olan mahiyet mevcud, vücud da onda kaim olur. Bivücudun varlığının yoludur. Mahiyetten mücerred vücud ise ne kendi nefsi ile kaim ne de başkası ile kâim olarak mevcut değildir. Felsefeciler mezhebinin taraftarları derlerse: "Allah'ın hakikati olan vücud, hakikati diğer hususi vücudâtın hakikatlerinden farklı zatı ile kâim başkasının kayyumu olan hususi bir vücuddur." Böyle derlerse bunu diyen acemi insan ona aldanır, bu vücudun hususiyetinin azametine boyun eğer. Bundan dolayı onun için başkasına tasavvur etmediği şeyleri (özellikleri) tasavvur eder. Hâlbuki bu vücud da yine şair hususi vücudât gibi mutlak vücudun fertlerindendir. Allah'ın hakikati olması hususiyetinin o vücudâta karşı ona vermiş olduğu bir imtiyazı yoktur. Çünkü Allah'ın hakikati olması henüz ispat edilmiş bir mesele değildir. Ki bu bizimle hasımlarımız arasında tartışılan meselenin başıdır. Onlar, hususi vücudâtın fertlerinden bir ferdi Allah'ın hakikati yapmak istiyorlar biz de onları bundan engelliyoruz. Dolayısıyla münakaşa esnasında henüz Allah'ın vücudu olduğu sabit (ispat) olmamış vücuda Allah'ın hakikati olan vücudun imtiyazını iddia etme hakları yoktur. Yoksa bu yaptıkları, hasımlardan birinin münazara esnasında başvurduğu en büyük mugalata olan müsadere alel-matlub olurdu. Meselenin aslı onlar, Allah'ın hakikatini bilip ona hususi vücuddan bir işim seçmiş, tercih etmiş olanın konumunda değiller. Durum böyle olsaydı bu isim müsemması sayesinde diğer hususi vücudâta karşı imtiyazlı olurdu. Ancak onlar da vücudun manasını biliyorlar, ben bu manayı benimseyip Allah'ın hakikati olmaya uygun olduğu vehmine kapılıyorlar. Biz ise bu uygunluğu kabul etmiyoruz. Ve bundan ki açık bir noksanlığa dikkatlerini çekiyoruz. O noksanlık el-kevn fil-ayan manasındaki vücudun Hayy ve Kayyum olan Allah'ın hakikati olmak bir tarafa müstakil, kendi nefsi ile kaim o ara mevcut (var) bile değildir. Allah'ın hakikati yapmak istedikleri hususi vücudun kendi zatından onu kendi nefsi ile kaim, başkasının kayyum (ikâme eden, var eden, varlığını devam ettiren) bir mevcut yapacak meziyeti ve hususiyeti varsa o zaman bize onu anlatsınlar. Vücudun, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının sırrını keşfeden Allah'ın hakikati olmasına layık (uygun) olduğunu kabul edenler vücudun, Hayy ve Kayyum olan Allah'ın hakikati olması sayesinde zatı ile kâim, başkasını mukim vacibu'l-vücud bir mevcud olduğunu ispat etmek değil, hakikatinin vücud olması sayesinde Allah'ın zatı ile kaim başkasını mukim vacibu'l-vücud bir mevcud olduğunu ispat etmektir. Yine onların, faraziyelerini kabul ettirme konusunda, bu hususi vücudun tabiatıyla mümkin vücudâttan ayrılan vacip bir vücud olması iddiasından da istifade etme hakları yoktur. Çünkü bu da henüz sabit olmamıştır. Allah'ın hakikatinin vücud olması takrir edilmeden de sabit olmaz. Dolayısıyla onların hakkında konuşma imkânları olan bu vücudun hususiyetinden, mahiyetten mücerret

olması yahut daha doğru ifadeyle bu şekilde farz edilmiş olması dışında bir şey kalmamıştır. Çünkü bize göre hariçte mahiyetten mücerret bir vücudun bulunması mümkün değildir. Farzı muhal yoluyla bulunacak olsa dahi mefhum olmada müstakil olmayan ikinci makûlatlardan olduğu için vücud olması haysiyetiyle hariçte mevcud olmayan vücuda, mahiyetten mücerret olma kaydı ona kendisini sair hususi mevcudattan farklı olarak mefhum olmada müstakil bir mevcud olmayı sağlayacak bir eklemez. Bilakis kain (olan zat) olmadan kevn (oluş) olan mücerret vücud adem (yok) olmaya, bulunmamaya ve müstakil olmamaya, mahiyete mukarin -ki belki vücud ona mukarin olmaktan istifade edip mevcud olmayan bir vücud iken (gerçekten) mevcut olur- olan vücuddan evlâdır, uygundur. Vücudun mefhum olmada müstakil olmadığı ve hariçte vücudunun (varlığının) bulunmadığı meselesine gelince bu husus felsefe mezhebi savunucuları tarafından ikrar edilen bir hususdur. Nitekim "*Mevakif*" sahibi ahval-i âmme bahsinde vücudun filozoflara göre adem (yok) olmakla muttasıf olabildiğini ve hariçte vücudu (varlığı) olmayan ma'kulatı saniye (ikinci ma'kulât)den olduğunu açıkça söylemiştir. Fadıl Siyalkuti *Mevakif Şerhine* haşiyelerinde mahiyet bahsinin altıncı maksadında *Tecrid* sahibinden nakil yoluyla, vücudun makulatı saniyeden olduğunu nakletmiştir. Fadıl Gelenbevi de *Akaid-i Adudiye* şerhinin haşiyelerinde (s.196) Celal Devvani'nin, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını, vücudunun zatının aynı olduğunu söyleyen felsefecilerin görüşlerine göre açıklarken söylediklerine yaptığı talikte (yorumda) şöyle demiştir: "Bu tahrirde:[234] "Vücud başkası ile kâm bir manadır, kendi nefsi ile kâim olan zatın aynı (kendisi) nasıl olur" şeklindeki vehmi (yanlış anlamayı) def'e (cevaba) işaret vardır. Bu def'in (reddiyenin) hâsılı şudur: Vücudun ferlerinden her bir fert kaim bil-gayr (başkası ile kaim) değildir. Bilakis onun kendi zatı ile kaim hâss bir ferdi vardır. Her ne kadar sair fertleri başkası ile kaim olsalar da."[235] O hâss fert ile sair hususi vücudâtın fertleri arasında yapılan bu ayırım tafsilatını öğrenmiş olduğun gibi mahza, bir tahakkümdür.

Aynısı o Fadıl'ın (s.199'daki) şu sözüdür: Mümkinatın vücudunun, izafetten

234. Şerh ve haşiyelerde kullanılan tahrir ıstılahı, meseleyi kendisine karışabilecek başka meselelerden ayırmak, onu yalın haliyle ortaya koymaktır. *(Mütercim)*

235. Fadıl Gelenbevi'nin bu açıklaması ile *Esfar* sahibinin, "vücud masdari bir manadır, dolayısıyla hariçte mevcut değildir" şeklinde itiraza vermiş olduğu "hariçte mevcud olmayan vücudun fertleri değil mefhumudur" şeklindeki cevabı düşmüş olmaktadır. Cevabını reddiyesiyle beraber ileride aktaracağız. Hatta Fadıl Gelenbevi'nin kendisinin mezkûr itiraza vermiş olduğu" bundan maksat vücudun mefhumu değil mâsadakıdır (mutabıkı) şeklindeki cevabı da düşmüş (boşa çıkmış) olur. Çünkü vücudun fertleri ile vücudun mâsadakları aynı manadadır. Sonra şüphe yok ki vücudun başkasıyla kâim bir mana olduğu kabul edilse, cevap veren Fadıl da mümkinatın vücudunda dahi bunu onaylasa mümkinatta kâim olan bu manadan kasıt vücudun mefhumu mu olacak yoksa mâsadak ile ifade edilen vücudun kendisi mi olacaktır? Fadıl Gelenbevi'nin cevabını daha önce aktarmıştık.

mücerret olmakla hususiyetli olan o hâss vücuduna istinadı beyanında, onun mümkinatın mebdei (başlangıç prensibi) olduğuna dair sarih bir açıklama vardır. Bu durumda o vücud zaruri olarak vücud ve harici mevcud olur. Dolayısıyla mücerret olarak vücud olması hariçte mevcud olmasını icap ettirmez şeklinde bir vehme yol açmaz. Zira mümkinâtın vücudu itibari durumlardır, gerçekte her birinin hususi bir vücud olmasıyla beraber hariçte bir vücudu bulunmamaktadır." Vakıa, şayet bizim vücudât hakkında "bunlar zatları ile kâim değildirler hatta işin gerçeğinde hariçte de mevcut değildirler" şeklinde bilgimiz. Allah Teâlâ hakkında onun kendi zatı ile kaim mümkinatın mebdei (başlangıç prensibi) şeklindeki bildiğimizin hilafına ise bu durum bizi hakikati (mahiyeti) bilinmeyen Allah'ın hakikatinin, kendi zatı ile kâim, sair hususi vücudâttan farklı hariçte mevcut hâss bir vücud olduğuna ulaştırmaz. Bilakis bizi Allah Teâlâ'nın malum olmayan hakikatinin vücuddan başka bir şey olduğuna ulaştırır. Daha önce biz, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını vücudu ona tayin etmekle açıkla sırasında vacibi ispat delilerini kullanmanın (bu delillerden istifade etmenin) caiz (doğru) olmayacağını belirtmiştik. Burada da bu kelama yakın yerde işaret ettiğimiz hususları, -birçok büyük aklın yoldan çıktığı bu meselenin bu noktasının öneminden dolayı- tafsil ve tekit sadedinde diyoruz ki:

Allah'ın hakikati yapmış oldukları hâss vücudun, sair hususi vücudât arasında hariçte mevcud olma ve kendi zatı ile kıyam imtiyazı olduğunu -birçok yönden imtiyaz ihtimalleri düştükten sonra- iddia edenlerin imtiyazlı hususiyet iddiasında mutlaka o vücudun Allah'a Teâlâ'ya mahsus olduğuna dayanmaları gerekmektedir. Biz ise bu dayanakta onların çok hatalı olduklarına inanıyoruz. Çünkü vücuddan, felsefecilerin ve taraftarlarının onu Allah'ın hakikati yapacak kadar beğendikleri (özellik) onda, onun en güçlü kefili olduğunu görmeleridir. Şöyle ki, eğer Allah'ın hakikati vücud olursa, vücudun ondan ayrılması bir şeyin kendinden ve özünden ayrılmasının mümteniliği derecesinde mümteni olur. Ancak Allah'ın hakikatinin vücuddan ibaret olduğunu farz eden bu zatlar onların bu faraziyelerini Allah'ın vücud olmasını icap ettireceğini ancak mevcud olmasını icap ettiremeyeceğini kaçırmışlardır. Hâlbuki Allah'a ispatı istenilen vacibu'l-vücud olma vücud olmasının vücubu (zorunluluğu) değil mevcud olmasının vücubudur. Vücud ise mevcudattan değil ki nasıl vacibul- vücud bir mevcud olsun. Şayet derlerse: "Bu vücud Allah'ın hakikati olduğu için sair vücudâta kıyas edilmez. O, vacibu'l-vücud mevcud vücuddur. "Onlardan gelen bu söz müsadere alel-matlub olur. Çünkü onlar Allah'ın vacibu'l-vücud bir mevcud olmasının izahı konusuna hakikatinin vücud olması faraziyesi ile tevessül etmişlerdi.[236] Bunun lazımı, o mevcudiyeti ve vücubunu temin

236. Bu faraziye ile ulaşmaya çalışmışlardı. *(Mütercim)*

(garanti) edecek şey başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan mahza olarak vücudun onun hakikati olmasıdır. Bunun manası ise, Allah Teâlâ bu büyük imtiyazı yani vacibu'l-vücud bir mevcud olmayı yapmış oldukları faraziyede vücudun Allah'ın hakikati olmasından alır. Yoksa Allah'ın hakikati olarak farz ettikleri vücud mevcud ve vacibu'l-vücud olma imtiyazını Allah'ın hakikati olmaktan alıyor değildir. Bu iki husus arasındaki fark çok önemlidir. Hem de o kadar önemli ki, Allah'ın zatı vücuddur ve onun ondan başka zatı yoktur diyen felsefeciler mezhebindeki hatanın ruhu, bul önemli farka dikkat edilmemesinde yatmaktadır. Binaenaleyh Allah Teâlâ vücud olduğu için mi vacibu'l-vücud bir mevcud yoksa Allah'ın hakikati yapılmış hâss vücud Allah'ın hakikati olduğu için mi vacibu'l-vücud bir mevcuddur? Birincisi felsefecilerin meselenin girişindeki görüşleridir. O da Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının tefsiridir. İkincisi ise Allah'ın hakikati farz edilen vücudun, vücudât arasında vacibu'l-vücud bir mevcud olmakla imtiyazlı olduğu iddialarındaki son görüşleridir. İkinci görüşü birinciye ekleyip (istidlal etmek) işte müsadere ve devirdir. Nitekim birinci görüşle yetinmek vücudun mutlak olarak vacibu'l-vücud olduğunu söylemektir ki bu da vahdeti-vücud mezhebidir. Eğer vücudî felsefecilerin ve Celal Devvani'nin "muhakkik kelamcılardan bir taife" diye tabir ettiği taraftarlarının, mezheplerini devir ve müsadere ile nakz (bozmak, çürütmek) hoşlarına gitmiyorsa mutlak vücudun vücubunu (zorunluluğunu) kabul etmek ve hâss vücud ifadelerini de aradan (konudan) çıkarmak zorundalar. Bundan dolayı daha önce şöyle demiştik: Vücudî felsefecilerin mezhebi tabii seyri üzerine bırakılırsa Allah'ın bütün mevcudata yayılmış olan mutlak vücud olduğunu söyleyen vücudî tasavvuf mezhebine sürüklenir. Çünkü vücud şayet vacibu'l-vücud (varlığı zorunlu) ise bunun kaynağı onun vücud olması olur ve -felsefecilerin kendilerinin ta'lil etmiş olduğu gibi- bir şeyin kendinden ayrılması imkânsız olur. Bu durumda vücud nerede olsun varlığı vacip (vacibul-vücud) olur. Eğer vücud vacibu'l-vücud değilse o zaman da ne mahiyetten mücerret vücud ne de hâss vücud vacibu'l-vücud olur. Çünkü vacibul-vücudun kaynağının izafe edildiği şeyin mahiyetinden mücerret olmasının bir manası yoktur. Çünkü mücerret olma, vacip olmayanı vacip, müstakil olmayanı müstakil, mevcud olmayanı mevcud yapmaz. Vacibul-vücudluğunu kaynağının hâss vücud olmasına gelince; eğer maksat hangi hâss vücud olursa olsun ise bu, eşyanın hâss (hususi) vücudâtı adedince vacibin müteaddit olmasına yol açar. Nitekim vahdet-i vücud mezhebinde böyledir. Daha doğru ifadeyle o mezhebin lâzımı budur. Eğer maksat Allah'ın hakikati olan hâss vücud ise o zaman da meselenin tasvirinde -bunun dayanağı ya mahza tahakküm ya da devir ve müsaderedir.

Felsefeciler mezhebin itirazların yer aldığı itirazımın özeti budur. Bu mezhebe

şöyle de itiraz edilmiştir: Vücud bilinen mefhumu bedîhî bir şeydir. Böyleyken ittifakta hakikati bilinmeyen Allah'ın hakikati olması nasıl caiz (söz tasavvuf olur? Muhakkik Devvani *Akaidi Adudiye* şerhinde musannifin "Selef, müslümanların ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemaatin imamları Allah'ı bilmek konusunda nazarın (akıl işletme ve istidlal) vacip olduğu konusunda icmâ istemişlerdir "sözünün altında şöyle demiştir: Allah'ı bilmekten kasıt, varlığını, varlığının vacip olduğunu, sübûti ve selbi kemal sıfatlarını beşerin takati kadarıyla (bilmek ve) tasdik etmektir. Allah'ı künh (mahiyet, öz, ne olduğu) ile bilmek muhakkiklere göre vaki değildir. Muhakkiklerden -Huccetü'l-İslâm, İmamü'l-Haremeyn, Tasavvufçular ve Felsefeciler gibi- bunun mümteni olduğunu söylemişlerdir." Allah Teâlâ'nın künhünü bilmenin imkânsız olduğunu söyler bu taife arasında felsefeciler. Allah'ın mahiyetten mücerret vücud olduğuna nasıl hükmederler? Tasavvufçular da onun mutlak vücud olduğuna nasıl hükmederler? Şu sözün sahibi ne kadar doğru söylemiştir:

Allah ne yücedir ki onun gaybı kat be kat hicaplarla (örtülerle) örtülüdür. Allah'ın ne olduğunu Allah'tan başka kimse bilemez:

Allâme Teftazâni felsefeciler tarafından gelen bu itiraza "malum olan has vücud değil mutlak vücuddur" şeklinde cevap vermiştir. Ben de diyorum ki: Eğer onlar vücudun künhünü biliyorlarsa bunun, vücudun hakikati bilinmez olan Allah'ın hakikati olması caiz değildir. Yok, eğer bilmiyorlarsa o zaman Allah'ın hakikatini bilmedikleri bir şey yapmaya nasıl cüret ederler? Bu ise, mutlak vücudun da hâss vücudun da gizli kalmadığı bir terdittir. Buna ek olarak hakikati bilmedikleri hâss vücud onlar için Allah'ın hakikati olduğunun malum olması lazım gelir. Hatta ona vücud ismini kullanmak da doğru değildir. Bu böyle. Ben onların vücudun manasını bildiklerini biliyorum. Bildikleri manası onların o kadar hoşlarına gitti ki onu Allah'ın hakikati yaptılar. Bu mana da el-kevn fil-ayan şeklindeki manadır. Hatta onu olan mevcuda ademi (yok olmayı) kabul etmediği için üstün tuttular. Hatta onlar vücudun kendi zatı ile kâim olmayan ve hariçte bulunmayan masdari bir mana olduğunu da bilmişlerdir. Allah'a mahsus olmasından onu kendi zatı ile kâim bir mevcut yapmak için destek alıp bu destekle yine başka büyük bir hata işlemişlerdir. Buradan da -yine- çelişkili kelimeleri içinde, Allah'ın hakikati yaptıkları vücudun tek malum, tek güzel ve vücudun hakiki manası olan el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan başkadır şeklindeki iddialarının dinlenecek (kale alınacak) bir değeri olmadığı bilinir.

Bu itiraz hem felsefecilerin mezhebine hem de tasavvufçuların mezhebine yöneltmiş genel bir itirazdır. Buna karşın Rabbimin bana ilhamı ile tahsis ettiği -ki ben ona hakikatinin vücud olmasından tenzih ediyorum. Bilakis vücud onun kereminin

hazinesidir. Nitekim adem (yok) de o hazinenin kaynağıdır- birinci ve büyük itiraz felsefeciler ve kelamcılardan taraftarlarına yöneltilmiştir. Tasavvufçuların ikinci itiraza karşı felsefeciler mezhebinin taraftarlarının verdikleri ve Allame Teftazâni'nin *Şerhü'l-Makasıd*'da bu mezhebe yöneltilen her itiraza cevap yaptığı hâss vücud konusunu kendilerine delil olarak kullanma hakları yoktur. Bu cevabın kıymetinin ne olduğunu da öğrenmiştin. Allah'ın hakikati yapılmış olan vücuddan kastın manası bilinen vücudun kendisi olması felsefeciler mezhebine karşın tasavvufçuların mezhebinde daha açıktır. Yoksa tasavvufçular her mevcudda bulunan vücudun, Allah'ın kendisi olduğunu nereden biliyorlardı? Hâlbuki her mevcudda bulunduğunu bildikleri vücud herkesin bildiği vücuddur. O da el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddur. Bununla beraber bilinen felsefecilerin ve vücudî tasavvufçuların mezheplerinde Allah'ın hakikati yapılmış vücud hakkında iki fırka arasında tasavvufçulara göre mutlak vücud olmasından felsefecilere göre de mahiyetten mücerretlikle kayıtlı hâss vücud olmasından başka bir ihtilaf yoktur. Yoksa hakikati malum mutlak vücud olması yahut hakikati malum olmayan hâss vücud olması değildir.

Burada vücudî tasavvufçular ile felsefeciler taraftarları arasında yaygın batıl bir dava (iddia) vardır. Bu iddia da şöyle: Vücud, kendi nefsiyle mevcud, mevcud ise vücud ile mevcuttur. Bu iddianın batıl olduğu ise tasavvufçular mezhebine karşın felsefeciler mezhebinde daha açıktır. Çünkü felsefecilerin bu iddiaya ortaklıkları onların mevcudiyeti harice, zat ile kâim olmayı Allah'ın hakikati yaptıkları hâss vücuda tahsis etmelerine aykırı olur ve onlara yöneltilen itirazları def sırasında bu vücudun hususiyeti üzerine bina edilen her imtiyazı temelinden yıkar. Nitekim bunu Allâme Teftazâni'nin sözlerinden açık olarak görüyorsun. Onların bu iddiaya iştirakleri vücudun hariçte olma ve zat ile kıyamı imtiyazının o hâss vücuda hususiyetinden değil de bilakis vücud olmasından gelmiştir. Nitekim bu iddianın sahibi olmaya daha hak sahibi olan Vücudi tasavvufçuların taraftarları şöyle demişlerdir: Mevcud, vücudun mevcudun sıfatı olmasına binaen manası vücud ile muttasıf olan değildir. Bilakis durum aksinedir. Yani Bahaüddin el-Amili'nin *Vahdet-i Vücud* risalesinde olduğu gibi mevcud, kendi nefsi ile kâim zat olan vücudun sıfatıdır. Sen onların bilinen hakikatleri akılların önünde nasıl karmakarışık hale getirdiklerini görüyorum. Felsefecilerin, özellikle mezheplerinin taraftarlarının bu hakikatleri karıştırmada tasavvufçulara iştirak ettiklerini görüyor musun? Hâlbuki vücudun kendi nefsi ile mevcud, mevcudun da vücud ile mevcud olduğunu söylemek arkasından vücudun asıl (temel), mevcudun da mevcudiyette mevsufuna tâbi sıfatta olduğu gibi ona tâbi olmasını söylemeyi getirir. Hatta vücudun zatı ile mevcud, mevcudun da vücud ile mevcud olması mutlak olarak vücudu, Vücudi tasavvufçuların

dediğinin aynısı olacak şekilde vacibu'l-vücud yapmak yoluyla ilahlaştırmaktır. Ulûhiyyeti hâss vücuda hasreden felsefeciler bunu nasıl söyleyebilirler? Ayrıca *Şerhu'l-Makasıd*'da tasavvufi vahdet-i vücud mezhebine amansız bir savaş açan Allâme Teftazâni bunu nasıl söyleyebilir? Onların, zatı ile mevcud olan, mevcudun da kendisi ile mevcud olduğu vücud o hâss vücuddur diye mazeret (yorum) ortaya koymalarına imkân yoktur. Çünkü mevcudun -hangi mevcud olursa- mevcutta olan vücudun, mevcudun kendisinin vücudu değil de bizzat kendi vücudu manasında Allah olan hâss vücud ile mevcud olması, felsefecilerin ve taraftarlarının özellikle de Allâme Teftazâni'nin ellerinden gelen her güç ve çare ile kaçmaya çalıştıkları vahdet-i vücud mezhebinin bizzat kendisidir. Onların birazdan gelecek olan ışık ve ışık verenle yaptıkları temsil dediklerimizi teyit etmektedir. Çünkü ışığın zatı ile aydınlattığını söylemenin manası, ışık veren de olan aydınlatma ışık verenin değil ışığındır, demektir.

Onları, vücudun zatı ile mevcud, mevcud da vücud ile mevcud olduğunu iddiaya sevk eden her şey, insanları vücudun mevcud ismini almaya mevcuddan daha hak sahibi olduğunu iknaya çalışmaktır. Bundan dolayı buna bir delil uydurdular. O da vücud kendi nefsi ile mevcud, mevcud da vücud ile mevcuddur, şeklindedir. Ardından buna bir örnek uydurup şöyle dediler: Aynen ışık verenin güneş gibi ışıkla aydınlatması ışığın da kendiyle aydınlatması gibi. Ben de onlara beğenmişlerse örneklerine benzer örnekler vereyim. Bu örnekler: Gülen kimse gülmek ile gülerken gülmek kendi nefsiyle gülendir. Yürüyen de yürümekle yürürken yürümek kendi nefsiyle yürüyendir. Maktul katl ile maktul, katl ise kendi nefsiyle maktuldür! Doğrusu ise vücud vücuddur, mevcud değil. Işık da ışıktır, ışık veren (aydınlatan) değildir. Her ne kadar bu konuda Teftazâni, Siyalkuti gibi muhakkik fazilet ehli birçok âlim hata etmişlerse de. Nitekim gülmek gülmektir, gülen değil, yürümek de yürümektir, yürüyen değil, katl de katldir, katil veya maktul değil. [237] Nitekim tabiat âlimleri şöyle demişlerdir: "Işık veren şey iki türlüdür. Zatı ile ışık veren vasıta ile ışık veren. Zatı ile ışın veren güneş, kandil gibi ışığın kendisinde doğduğu şeydir. Vasıta ile ışık veren ise ışık kendisine başkasından gelen sonra oradan yansıyandır. Dünya ve Ay ve yansıma ile görülen her cisim. "Yine dediler ki: Işığın kendisi görül-

237. Buradan İbn-i Rüşd'ün İmam Gazzâli'nin *Tehafütü'l-Felasife*'ye reddiyesinde (S.79) felsefecilerin Allah'ın sıfatları zatının aynıdır görüşlerini teyit ve bunun üzerine dallandırdıkları örneğin ilmi (ilim sıfatını) Allah'a tevatu yoluyla hamletmelerini tashih sırasında "Âlim kimse eğer ilmi ile âlim ise âlimin kendisi ile âlim olduğu şeyin kendisinin âlim olması daha yakışır. Şöyle ki, çünkü başkasından sıfat kazanan her şeyde, o sıfat kazanılan manayı almaya evladır" şeklindeki sözünün fasid olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu izah gülmenin, gülenden daha çok gülen olmaya, yürümenin de yürüyenden daha çok yürüyen olmaya layık olduğunu gerektirir.

mez. Bilakis görülen onu yansıtan şeylerdir. Yerin yüzeyinde ve havada güneşin ışığını yansıtan bir şey olmasaydı ortada gündüz diye bir şey olmazdı. İnsan gündüz vakti yukarı doğru çıkıp atmosferi aştığını tasavvur edecek olsa kendini tam bir karanlığını içinde karşısında ışık veren bir cismin önünde bulundu. O cisim de dünyadır. Atmosferin haricindeki bu tam karanlık uzayı delip geçen ışığa rağmen ışığın zatında görünmezliğinin lazımıdır. Biz ışığın etersel dalgalar olduğunu, eterin kendisinin de görülmediğini göz önüne aldığımızda ışığın gizli görülmez olduğunu duyduğumuzda yaşadığımız şaşkınlık ortadan kalkacaktır.

Bu açıklamalardan ışığın aydınlatıcı olduğunu iddia edenlerin kendi zatında görülemeyecek kadar gizli olduğunu, ışık veren şeyin ise ışığı taşıyan veya yansıtan -ki görülen sadece bunlardır- şeylerden başkası olmadığını bilmedikleri anlaşılır. Eğer ışık kendi ile aydınlatıcı, vücud da kendi ile mevcud olsaydı ışık onu taşıyacak yahut yansıtacak bir şeye ihtiyaç duymaz, vücud da vacibu'l-vücud olurdu. Şöyle ki bu değer (vacibul-vücud) olma felsefecilere göre "Allah" olan hâss vücuda mahsus olmazdı. Bilakis, akılla bağdaşmayan vücudî tasavvuf mezhebinde olduğu gibi her vücudu kapsardı.

Vücudun kendi nefsi ile mevcud olması sahih olmadığı gibi aynı şekilde mevcudun da vücud ile mevcud olması sahih değildir. Ki bu önerme, tasavvufçular, felsefeciler ve taraftarlarının üzerinde durduğu zikri geçen boş davanın ikinci kısmını oluşturmaktadır.[238] Bazen bu davayı ifade de şöyle dedikleri de olmuştur: Mevcud, gerçekleşmesi (tahakkuku) da hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Nitekim Allame Teftazâni *Şerhu'l-Makasıd*'da bu şekilde yorumlamış ve bu yorumu benimsemiştir. Hâlbuki vücud tahakkukun kendisidir.[239] Binaenaleyh onların "mevcud, vücud ile mevcuddur" sözlerinin manası "tahakkuk (gerçekleşme) ile mütehakkik (gerçekleşen) olan olmuştur ya da tahakkuku tahakkukuna muhtaçtır" olur.

Bil ki ben, vücudî tasavvufçuların mezheplerinin hakikatini açıklayan, keşfeden sözleri arasında gördüklerim içinde büyük âlim ve meşhur edip Abdurrahman el-Câmi'nin *ed-Dürre el-Fahire*'sinde Bahaüddin el-Amili'nin -zannediyorum o da Keşkûl ve Mihlât eserlerinin sahibi meşhur âlim ve ediptir-

238. Bundan dolayı İbn-i Sinan'ın talebesi Behmenyar *Tahsil*'de şöyle demiştir: "Şunun vücudu" dediğimizde bundan ancak mevcudiyetini kastederiz. Eğer vücud bir şeyin kendisi ile ayan arasında olduğu şey olsaydı o zaman o da başka vücuda ihtiyaç duyardı ve bu teselsül yoluyla devam ederdi. *Esfar* sahibi bu kelamı tevil etmek için epey uğraşmış olsa da.

239. Hatta onların kendileri başkaları vücudun mevcud olduğuna ikna sadedinde o tahakkukun kendisidir derler. Hâlbuki tahakkuk ile mütehakkik (eylem ile kişi) ayrı şeylerdir. Nitekim vücud ile mevcud da ayrı şeylerdir.

Vahdet-i vücud risalesinde gördüklerim gibi bir şey görmedim. -Vücudî tasavvuf delilleriyle felsefecilerin delillerine mezcederken- o ikisi gibi cahili vücudî mezhebi ilmî bir üslupla savunan uzman bir muhâmi (avukat) de görmedim. Hatta *Esfar* sahibi Sadri Şirâzî uzun uzun izahları, böbürlenmeleri ve kendini beğenmişliği ile beraber müdafaada onlara denk olamaz. Onların mezheplerini "câhilî mezhep" olarak tabir ettim çünkü batıl olduğunda şüphe etmediğim benimle beraber bu mezhebin, mezhepleri (felsefecilere kastediyorum. Her ne kadar onların mezhebi de batıl olsa da) üzerine tesis edildiği kimselerin de batıl olduğunda şüphe etmediği, müslümanları da bunun hak olduğuna inanmaktan, onu Allah'ın arif veli kullarının mezhebi sanmaktan uyardığım bu mezhep İslâm düşmanları tarafından planlanmış bir fitne yahut velayet (evliyalık) iddiasında bulunanlar tarafından uydurma bir büyücülük değilse cehaletin zirvesinde bir cehalettir. Bu sadette Allah'ın zatı hakkında konuşanlar ve bunu basit sayanlar; bunlar hakkında söylenecek en az şey: Onlar Allah'ı hakkıyla takdir etmemişlerdir. İşte ben de bu mezhebi en güçlü şekilde savunan mezkûr şahısların en sağlam delillerini aktarıyorum:

Amili dedi ki: Vücud Meselesinde Mezheplerinin Tafsilatı Hakkında Bir Fasıl: Dediler ki; bilinmektedir ki vücuda hatta her şey kendinden daha yakın olan bir şey yoktur. Binaenaleyh bir şeyle beraber olmak onun civarında bulunmaktan hâsıl olan hâlet (durum), o şeyin kendisi için hâsıl olması pekâlâ evladır. Zira müfid ifade eden şey ancak kendinde olanı ifade eder (başkasına ulaştırır). Dolayısıyla mevcudiyeti vücuddan daha yakın bir şey yoktur. Nitekim madumiyete de ademden daha yakın ve evlâ bir şey de yoktur. Buna bağlı olarak mutlak vücudun hakikati mutlaklığı ve bütün mevcudâtı kuşatması ile beraber zat ile mevcuddur, vücudu vacip ademi mümteni'dir. Vücud olmasının mümkün olmaması gibi mevcud olmaması da mümkün değildir.

Derim ki: Bundan dolayı tasavvufçular Allah'ın varlığını onlara göre vücudun mevcud olmaması mümkün olmadığı için, delil ile ispat etmeye ihtiyaç duymamışlardır. Bu anlayış da onların Vücudî felsefecilere beraber vücudun, onu Allah'ın hakikati yapacak derecede cazibesine kapılmalarının sebeplerindendir. Her ne kadar iki fırka bu ittifaktan sonra ayrılmış ve felsefeciler mahiyetten mücerred vücuda geri dönerken tasavvufçular tamamen özünü açmış, sınırları kaldırmışlardır. Ayrıca tasavvufçular yine Allah'a tevhîd etmeye ihtiyaç kalmadığını iddia etmişlerdir. Çünkü vücuddan başka mevcud yoktur.

Sonra derim ki: Vücudun mevcud olmasına mevcud olmasının mümkün olmadığına, vücudun mevcudiyetin kendisi olmasına ve bir şeye de kendinden daha ya-

kın, daha evla bir şeyin olmayacağına binaen mevcudiyete en yakın ve en evla olan şeyin vücud olması ile istidlal etmeleri, keskin bakışlı kimsenin gözünden kaçmayacak bir mugalatadır. Çünkü vücud ile mevcudiyet arasındaki yakınlık ve ittihat vücudun mevcud olması ve mevcud olmamasının mümkün olmaması matlabına ispat konusunda onlara fayda vermez. Zaten matlub olan vücudiyetin mevcudiyet olması değil bilakis onun mevcud olmasının ispatıdır. Vücudun mevcudun kendisi olmayı ispat etmeye güç yetirselerdi o zaman bu onlara faydalı olurdu: Vücudun harici bir mevcud hatta (vacibul-vücud) varlığı zorunlu yani mevcud olması mümkün olmaması konusunda kıymetli müdafiin getirdiği delillerin basit kimselerin ilgisini çekecek ancak basiretle bakanların nezdinde revaç bulmayacak şeyler olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu delili getiren onu cevap verilemez. Parlak delilmiş gibi sürse de. Bu bir tarafa onların delilleri bize, Allah'a kullandıkları ve onun zatının aynı ve hakikati yaptıkları vücudun, her vücudda bulunan ve insanların manasına bedaheten bildikleri vücud olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bundan kastım ademin zıddı olan vücuddur. Yine kastım mevcudda kâim olan, kendi zatıyla kaim olmayan intizâi (masdari) manadır. Vücudu mevcudiyetin kendisi yapmak yoluyla da masdari manayı tescil etmiş olmaktadırlar.

Fadıl Cami yine şöyle demiştir: Mevcudâtın mebdeinin (başlangıç prensibi aynıyla mevcud olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla hakikati ya vücud ya da başkası olur, bunun dışında bir şey olmaz. Başkası olması caiz değildir. Zira vücud olmayan vücudunda (varlığında), vücud olan gayre (yani başkaya) ihtiyaç duyar. İhtiyaç ise vücub ile zıtlık teşkil eder. Bundan dolayı hakikatinin vücud olması kesinleşir. Eğer vücud mutlak olursa matlub sabit olur. Eğer müteayyin (belirli, kayıtlı) olursa taayyünün onda dâhil olması mümteni olur. Yoksa vacip mürekkep olurdu. Bundan dolayı hariç olması kesin olmuştur. Binaenaleyh vacib mahza vücud, taayyün ise arızi sıfattır.

Biz de diyoruz ki:

Evvela: Bu izah Allâme Teftazâni'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'da felsefecilerin mezhebine savunurken zikrettiklerine her yönden benzemektedir. "Kendi nefsi ile mütehakkik (gerçekleşmiş) olan, başkasına muhtaç olmayan sair hakikatlere muhalif (onlardan farklı) olan hakikatin (bundan Allah'ın hakikatini kastediyor) vücuddan başka bir şey olması neden caiz olmasın" diye itiraz edildiği zaman şöyle cevap verirler: Kendi nefsiyle mütehakkik olan, başkasına muhtaç olmayanın vücuddan başkası olması caiz değildir. Çünkü vücuddan gayrısının tahakkukta vücuda olan ihtiyacı zaruridir. Sen, tasavvuf ve felsefe mezheplerinin müdafaa yolunda nasıl birleştiklerini

ve tasavvufçuların görüşlerinde ve nazari istidlallerinde felsefecileri nasıl taklit ettiklerini görüyorsun. İnsanlar da aklın sınırları dışında bir mesele olan vahdet-i vücud meselesi hakkında konuşurken keşif ve kutsal bir şey hakkında konuştuklarını sanıyorlar.

Sonra biz "Vücud olmayanın vücudunda (varlığında) vücud olan gayre ihtiyacı zarureti" sözüne cevap olarak deriz ki: Hiçbir şey vücudun da vücuda ihtiyaç duymaz ki " Allah vücuddan başkası olsaydı vücudunda (varlığında) vücud olan bir gayre ihtiyaç duyardı" demek doğru ve bu ihtiyaç da zaruri olsun. Bilakis Allah'ın dışındaki mevcudat varlığında mucide muhtaçtırlar. Vücuda gelince hiçbir mevcud, mevcud olmak için ona ihtiyaç duymaz. Yoksa onun vücuduna (varlığına) vücud ile tekaddümü lazım gelirdi. Çünkü kendisine muhtaç olunduğu farz edilen vücud onun vücududur, başka bir mevcudun vücudu değildir. Kendisine muhtaç olunun muhtaca tekaddümü (ondan önce gelmesi) lazım gelir. Şayet mevcud, mevcud olmak için vücuduna (kendi varlığına) muhtaç olsaydı vücudunun kendisine mütekaddim olması gerekir ve vücudundan sonra vücudu (varken var olması) hâsılı tahsil olurdu.[240]

Sonra vücudun, vücud ile bir istiklali yok ki mevcud ona muhtaç olsun. O da hiçbir şeye muhtaç değildir. Bilakis vücud kendisiyle kaim olsun diye mevcudun zatına ihtiyaç duyar. Onlar ise işi aksine çevirip mevcudun vücud ile kaim olduğunu... mevcudun vücudun kendisi olduğunu... mevcudun da mevcud olmadığını... söylüyorlar. Ben de onlara, vücudu, madum olması imkânsız olacak derecede mevcud[241] ve madum olmasının imkânsızlığı neresinde Allah'ın kendisi olması zanlarındaki hatanın kaynağını beyan edeceğim. Binaenaleyh diyorum ki: Vücudun vücudunu (varlığını) nereden bildiniz? Şüphe yok ki siz bunu mevcudatın vücudundan

240. Zira mümkin mevcud, onu vücud ile muttasıf yapmak için mucide ihtiyaç duyar. Ancak vücud ile muttasıf yapması için vücuda ihtiyaç duymaz. Çünkü yapan yani fail (etken) illet vücud değil muciddir. Evet, şöyle denebilir: Mevcud, vücuda mevsufun sıfatına ihtiyacı gibi bunun, ona zatında ve mahiyetinde olan bir ihtiyaç olmaksızın -bilakis o sıfatla mevsuf olarak isimlendirilmesi konusunda -muhtaçları gibi- bir ihtiyaç ile muhtaçtır. Sıfatın kendisi ile kaim olmak için mevsufa olan ihtiyacı onun üzerindedir. Mevsuf -ki bu mahiyettir- ve sıfattan -yani vücud- her biri, mucidin yapması ile biri diğerine bağlanmadan önce mevcut değildir. Bağlanmadan sonra ise vücud ile mevsuf olan mevcuddur, vücudu ise mevcud değildir. Nitekim bağlanmadan önce olduğu gibidir ki vücudun vücudunda (varlığında) teselsül lazım gelmesin. Mahiyet ve vücud olan zatında yok olan iki madumdan mürekkep olan şey, birinin diğerine bağlanmasından sonra nasıl mevcud olur, denilemez. Çünkü ben diyorum ki: Bizler Allah'ın eşyaları nasıl yarattığını onlara "kün(ol)" ol deyip onların olmasından başka bir şey bilmiyoruz. Bizim bu konudaki mezhebimiz de yoktan yaratmaktır, yoksa beşerden sanatkârlar gibi bir mevcudu bir mevcudla veya bir mevcudu bir madum ile telif etmek (birleştirmek) değildir.

241. Daha önce vücudun, hariçte hizasında bir şey bulunmayan yani itibari durumlardan olan makulatı sâniyeden olduğu geçmişti.

bildiniz. Mevcudatın vücudunu, vücudun varlığından bilmediniz. Bu mevcudatın hepsinin olmadığını farz etsek ve yine Allah'ın olmadığını veya daha doğru ifadeyle vücuduna (varlığına) bir delil bulunmadığı için -ki bu delil mevcudâtın varlığıdır- varlığını bilmediğinizi farz etsek işte o zaman vücud gider ve mevcudatın zevaliyle beraber zail olur.[242] Dolayısıyla vücudi o hale bakarak "muhakkak vücud, mevcuttur ve mevcut olmama imkânı yoktur" deme imkânına sahip değildir. Vücudiyi aldatan ve onu, vücudu vacibu'l-vücud bir ilah edinecek kadar vücudun var olduğunu ademinin mümteni (imkânsız olduğunu söylemeye iten sebep vücudun kendisinin varlığı değil mevcudâtın varlığıdır. Ona gelince o madumdur, mevcudâtın vücuduna (varlığına) tabi olmaktan ve onların varlığından onun varlığını çıkarmaktan başka mevcud olmasına imkân yoktur. Artık, madum olması mümteni bir mevcud olması nerede kaldı!

Evet, burada gayet önemli, ince bir nokta vardır. O da olduğundan bu tarafa hariçte mevcud olmayan vücud mevcudâtın hepsi madum olduğu farz edilse bile adem olmaz. Ancak bu vücudun, madum olması mümteni bir mevcud olduğu için değildir. Bilakis zihni bir mefhum ve kendisini kendisinden çekip almak mümkün olmayan maliyetlerden bir mahiyet olduğu içindir. Bir şeyin kendisinden çekilip alınmasının veya farklı bir tabirle bir şeyin kendinden ayrılmasının mümteni (imkânsız) olması bizim nezdimizde de vücudîlerin nezdinde de kabul ve ikrar edilmiş bir hakikattir. O derece ki bu husus, bu kitabın okurunun muttali olduğu dalaletlere ve hatalara onları iten sebep olmuştur. Bu prensip yani bir şeyin kendinden çekilip alınmasının imkânsızlığı prensibi doğruluğun zirvesinde mebad-i akliyyeyi evveliye (aklın temel, ilk prensiplerin) den bir prensiptir. Ancak vücudîler meseleyi tasvirde yanlış yaptılar buna bağlı olarak vücudun madum olmasının mümteni olduğuna hükmettiler. Hâlbuki vücudu selb, madum değil ademdir. Vücudun, madum olmasının mümteni olması, onun (vücudun) adem olmasının mümteni olmasından dolayı yanlıştır. Nitekim vücudun mevcud olma zarureti (zorunluluğu), onun (vücudun) vücud olma zaruretinden (zorunluluğundan) dolayı yanlıştır (hatalıdır). Zira vücudun vücud olması zaruridir (zorunludur). Nitekim insanın insan olması da zorunludur. Atın at, taşın taş, yerin yer, göğün gök, ilmin ilim, cehaletin cehalet, karanlığın karanlık, ışığın ışık olması... Her şeyin o şey (kendi) olması zaruri, kendine zaruretinde, bir şey kendinden selbin (çekip almak) mümteni olmasında o şeyi, üzerinde en ufak bir değişiklik yapmadan tespit etmekte dikkat (incelik, titizlik) icap eder. Örneğin, vücud hakkında -mevcudun vücudun kendisi olmamasıyla bir-

242. Bundan dolayı Emile Sasse *Metalib ve Mezahib*'te (s.302) şöyle demiştir: Akıllarımız, âlemin varlığına bakıp Allah'ın varlığını inkâr etmeyi kabul etmese de her ikisini birlikte inkâr etmeyi kabul etmemezlik yapamaz.

likte- ışık verenin ışığın kendisi olmaması ile birlikte- o ışık verendir, denilebilir. Her mahiyetin zarureten (zorunlu olarak) o mahiyetin kendisi olmasının manası, maliyetler mec'ûl (yaratılmış, yapılmış, sonradan var edilmiş) değildir, mec'ûl olan onların vücududur, değildir. Bilakis manası bir şeyin kendisi olması Ayniyet Prensibine dayanır. Ayniyet prensibi de bedîhî olan mebad-i ula'dandır ve tenakuzun imkânsızlığı da bu prensibe istinat eder. Çünkü bir şeyin o şey (kendi) olması, onun başkası olmadığını içerir. Bir şeyin kendi olması zorunludur ve kendisinin kendisi yapılmasından müstağnidir. Aynen hâsılın tahsili gibi... Mahiyetlerin kendisinin mec'ûl (yapılmış, yaratılmış) olması bununla çelişmez. Çünkü bu, mahiyeti maliyetten dolayı mahiyet yapmaktır.

Sadri Şirazi'nin *Esfar* eserinde büyük sayfalardan onlarca belki daha fazla sayfayı "vücud" ve "mahiyet" bahisleri ile doldurduğunu görürsün. Hiçbir faydası olmayan şeyler... Sadece boşa giden ve insanlara hiçbir fayda getirmeyen (Selin üstündeki) köpük... Bir de bunları anlatırken övünmesi, böbürlenmesi ve Şia'dan ve felsefecilerden olmayan Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye düşmanlığını sızdıran çirkin bir şekilde Usulu'd-din âlimlerini ve mezheplerini tenkid vardır.

Adam, vücudun mevcud hatta tek mevcud olduğu iddiasında ısrarcıdır. Öyle ki kendisi felsefeci önderlerine ek olarak onların mümkinin vücudunun mevcud olduğunu iddia etmelerine karşın. Her ne kadar mevcudun vücud ile mevcud, vücudun ise kendi nefsiyle mevcud olması konusunda tasavvufçular da aynı görüşte olmaları bunu icap ettirirse de mevcudiyetin -ister vacibin vücudu olsun ister mümkinin vücudu olsun- vücudda münhasır olduğunu iddia etmektedir. Mahiyetleri ise asla vücudunun kokusunu almamıştır ilelebet de alamayacaklardır. Ancak şu olabilir ki onun mevcudiyeti kendi mevcudiyeti ile değil de vücudun mevcudiyeti ile mevcud olursa. Onlar da yani mahiyetler, mec'ûl (yaratılmış, yapılmış, kalınmış) değildir, ca'l (yaratma, kılma) eylemi de onlara temellük etmez. Burada mec'ûl olan ancak zatı itibariyle failin (etken) eseri olması manasında vücuddur. O da ona göre hariçte mahiyetin önünde gelir. Mahiyet de -cumhurun dediğinin aksine- ona tabi olur. Her ne kadar zihinde ona tekaddüm etmiş olsa da.

Sonra adamın mevcud olduğu iddiasını ısrar ettiği vücud, mevcudiyetinin olmadığını ikrar ettiği masdari manadaki vücuddan başkadır kendisi birinci vücudu, hakiki vücud ikinci vücudu ise intizâi (mecazi) vücud olarak tabir eder. Hakikinin intizâinin kapsamı altında bulunduğu da ne zatisi ne de arazi olarak. Bu konuda el-kevn fil-ayan (ayanda mutlak kevn; oluş, mevcudiyet) manasındaki vücudun, Allah'ın zatının aynı olan hâss vücudun araz-ı âmmı olduğunu söyleyen felsefecilerin taraftarlarına muhalefet etmektedir.

Esfar sahibinin felsefecilerden kendini onların mezhebinden başka bir mezhep edilmemesini rağmen ayrıldığı noktalardan biri mümkinâtın da vücudunun zatlarının aynı olduğudur. Bunun manası İmam Ebul-Hasan el-Eş'ârî'nin mezhebini tercih ediyor değildir. Hâşâ Sadri Şirâzî kendini onlara hısımlığı kadar hısımlık etmediği Ehl-i Sünnet âlimleri olan Eş'ârîlerin arasına katmış olsun. Bunun manası hariçte olan ve zatı ile mec'ûl vücud, mümkinin vücududur. Mahiyetini ise mevcut mec'ûl olan bu vücud ile ittihadı (birleşmesi) dışında bir vücudu yoktur. O (mahiyet), vücudu mec'ûl edilip (yaratılıp) bununla mevcud olmasından sonra dahi madum olmaya devam etmektedir. Mevcud olan vücudun madum olan maliyetle birleşmesine bir mâni yoktur. Hatta birleşen taraftan birinin madum olması icap eder. Kitabında beyan ettiği şekliyle mevcudun mevcud ile birleşmesi caiz değildir. Ben de derim ki: Vücud meselesi bir bataklıktır. Vücudi felsefeciler ve tasavvufçular ve her iki taifenin taraftarları bu bataklığa batmış olsalar da her iki taifenin taraftarları olan *Esfar* sahibi çamura batmak konusunda onlarla yarışmış ve bedeni ve aklı ile boğulma noktasına batacak kadar onları geçmiştir. Onların vücud mevcud hatta mevcudiyette ondan evla olmadığı iddialarını araştırırken büyük bir şaşkınlığa düştüm. O uzun kalın iddia... Vücudi felsefeciler ve tasavvufçulardan "İşrâkî" felsefenin hocası ve *Telvihât, Müterahât* ve *Müşaraat* eserlerinin sahibi Şihab Sühreverdi dışında kimse ayrı düşünmemiştir. Bir o onlardan ayrılmış ve vücudun mevcud olduğunu kabul etmemiştir.

Vücudun mevcudiyetini iddia edenler bu iddialarıyla beraber bu vücudun bir vücudu olmasını, böylece vücudâtın teselsülüne yol açacak bir şeyi kabul etmemektedirler. Şöyle diyorlar: Vücudun bir vücudu yoktur. Çünkü vücud ile değil kendi nefsiyle mevcuddur. Vücudu olan şey "mevcud"dur. Çünkü mevcud vücud ile mevcuddur. Onlara reddiye okuyuculara da kitap sadedinde derim ki: Allah'ın rahmeti üzerine olsun. Siz hiç vücudu olmayan bir mevcud duydunuz mu?[243] Yine buradan vücudun mevcud olmasının anlaşılması yerine vücudun mevcud olmamasının anlaşılması gerekir. Eğer mevcud vücud ile mevcud, vücud da kendi nefsiyle mevcud ise vücudun mevcuddan ayrı (başka) olması yahut kendi nefsiyle mevcud olan vücudun vücud ile mevcud olması lâzım gelir. Bu ise hulfi bir kıyastır.

Sonra katmerli gafletlerinden dolayı vücudu yüceltip mevcudu tahkir etmeye çalıştıkları sırada şöyle diyorlar: Muhakkak ki vücud mevcuddur hatta mevcud ol-

243. Vücudun, vücudu olmayan bir mevcud olmasının sebebi, Bâri Teâlâ'nın vücudun aynı olduğundan dolayı vücud sıfatından müstağni olan zâtı gibi vücudun aynının olmasıdır, denilemez. Çünkü ben diyorum ki: Bu, Allah'ın zâtının vücudun aynı olması yine vücudîlerin iddiasıdır. Sonra vücudun, vücudun aynı olduğu için vücudunun olmadığını ikrar etmeleri vücudun mevcud olmadığına bilakis vücuddan ibaret olduğuna en açık delildir.

mada mevcuddan evlâdır. Hâlbuki yapmaları gereken vücudu överken hakir gördükleri ve vücudu ondan üstün tuttukları mevcuddan başka bir lafız zikretmekti. Yoksa bu sözlerinin manası vücud, hakir görülmeye mevcuddan evlâ olurdu ki, bu da ikinci bir hulftur.

Esfar sahibinin "vücud mevcuddur ve vücud ile mevcud yahut vücud[244] ile muttasıf olması manasında ifade edilen "mevcud"un madum olduğu, çünkü ona göre mahiyet madumdur, mevcud olan vücud ile birleştikten sonra da böyle olmaya devam etmektedir" iddiasına nazaran, vücudu överken "mevcud" lafzını kullanmaktaki "hulf" daha da pekişir. Binaenaleyh vücudu mevcudiyet ile metheden cümlenin manası, onun tek madum olduğudur! Eğer mevcudât mevcut değillerse o zaman "vücud" tutkunları, mevcuda nispetle mevcudiyetteki vücudun ehemmiyetini anlatacakları "mevcud" dışında bir kelime arasınlar. "Lugavi tabir muteber değildir" sözleri, ifadedeki acizliklerinde onlara hiçbir fayda vermez.

Esfar sahibi fertlerinin varlığı yoluyla var olduktan sonra dahi mahiyetlerin ademini (yokluğunu) iddia ettiği zaman, yaptığımız izahlardan öğrenmiş olduğun üzere, vahdet-i vücud mezhebi felsefeciler mezhebinden doğmuş olsa da iki mezhep arasındaki tezata rağmen benimsemiş olduğu vahdet-i vücud mezhebinde yol açmak istemektedir. Zeyd, Amr, bu at, şu deve, o ağaçlar, bu güneş, şu ay... Bunlardan her biri ona göre mevcut değildir. Bilakis mevcud olan vücududur. Ancak örneğin Zeyd'in vücudu, vücud olduğu için mevcud, Zeyd de mevcud olduğu ve mahiyet olduğu için mevcut değilse, bundan daha garip bir şey olamaz. Bu görüşü benimseyen kimse bize "mevcud olan bu vücud kimindir" diye sorsa tabii olarak cevabı "Zeyd'indir" şeklinde olur. Ancak Zeyd'in kendisi vücud olmayınca bilakis mevcud ve mahiyet olunca, daha doğru tabirle insan nev'inin mahiyeti olan "düşünen canlının fertlerinden bir fert olunca bu görüşte olanın söylediğine göre, mevcud olduğu ve mahiyet olduğu için mevcud olmaması gerekir. Eşyanın madum olması, mevcudun da vücud olması vahdet-i vücudu benimseyenlerin mezhebinde göre doğrudur. Zira onlara göre vücud dışında mevcud yoktur. Ancak tek mevcud olan bu vücud Allah'ın zatının aynıdır. Onlar da Allah'ın vücudu dışında daha doğru ifadeyle Allah olan bir vücud dışında hiçbir hâss vücudun varlığını kabul etmezler. Felsefecilerin ve tasavvufçuların mezheplerini beraber benimseyen eşyanın, -Allah olan vücud gibi- mevcud vücudâtı olduğunu kabul eden Esfar sahibi sanki vücud olan Allah'a ondan başka vücudâtı ortak koşmuş gibi olur. Bundan dolayı vücudun kendi nefsi ve zatıyla mevcud olduğuna itiraz, bundan "her mevcudda olan her vücudun vaci-

244. Şu vardı ki *Esfar* sahibi mahiyetin vücud ile vücudu asıl, mahiyeti tabi saydığı için muttasıf olmasını kabul etmemektedir.

bu'l-vücud olması icap eder ile olmuştur. Çünkü vacibul-vücudun kendi zatıyla mevcud olması dışında bir manası yoktur. Nitekim İşrâkîlerin hocası bu itirazı o iddiaya karşı benim yönelttiğim şekilde yöneltmiştir. Bundan kaçış kurtuluş yoktur. Vücud, bir şeyin kendinden ayrılması imkânsız olduğu için vacibul-vücudluğu içinde barındırır, diyenler, onların kendisi değil mi? İşte bu yüzden onu, Allah'ın hakikati yapmışlardır. Yine buradan hareketle mümkinatta mec'ûl (yaratılmış) olanın mahiyetler değil de vücud sayılması *Esfar* sahibinin başka bir çelişkisi olmuştur. Çünkü vacip olan vücudun mec'ûl (yapılmış, yaratılmış) olması mümkün değildir.[245] Vücudu içine alma konusunda Allah'ın vücudu ile mümkinatın vücudunu birbirinden ayırma imkânı da yoktur. Özellikle, Allah'ın hepsinin (küllünün) vücud olması gibi vücudun hepsi olduğunu sarahaten söyledikten sonra. Bu ayrımı ispat için (s.8)'de yazdıklarıyla ne kadar çabalasa da:

"Vacibin kendi nefsiyle var olmasının manası, herhangi bir fail (etken) kâbile (edilgene) ihtiyaç olmaksızın zatının icabıdır, demektir. Vücudun kendi nefsiyle tahakkuk etmesinin manası da o, eğer vacibe olduğu gibi kendi nefsiyle yahut mümkün de olduğu gibi bir fail ile hâsıl oluyorsa bu vücudu, kendisinde kâim olacağı başka bir vücuda muhtaç olmaz, demektir. Vücud olmayan bunun hilafınadır. Zira o (vücud olmayan) ancak vücudu üzerinde failin tesirinde ve vücud ile muttasıf olmasından sonra tahakkuk eder. "Çünkü biz diyoruz ki: Vacibin vücudu ile mümkinin vücudunu ayıran bu izaha sevk eden şey nedir? Ayrıca vacibin kendi nefsiyle vücudunun (var olmasını) bir fâile ihtiyaç duymaksızın zatının icabı olduğunu nereden bildi? Hatta vacibu'l-vücudun vücudunu (varlığını) nereden bildi? Şüphe yok ki, vücudun kendi nefsinden ayrılması mümkün değildir. Dolayısıyla ademi kabul etmez ve zarureten (zorunlu olarak) vacibu'l-vücud olur iddiasıyla vücudun kendisinden istinbat etmiştir. Bu sadece *Esfar* sahibinin iddiası değildir. Bilakis bütün vücudî tasavvufçuların felsefecilerin ve vücud fitnesine düşmüş ve deliliğiyle delirmiş olan tabilerinin de iddiasıdır. *Esfar* sahibi de bunların en delisi en mağrurudur. Eğer vücud tabiatı ve kendi olması açısından vücubu gerektiriyorsa bunda o zaman Al-

245. *Esfar* sahibinin itiraf ettiği mümkinatın vücudâtın vücudun kendi nefsiyle mevcud olmasını söylemekte beraber, onlarla Allah'ın vücudu arasında bir fark olmaksızın vacip mevcudât olduğunu icap ettiren şeylerden biri *Esfar* sahibin görüşüne göre Allah'ın vücudu gibi mümkün n vücudunun zâtının aynı olmasıdır. Bir şeyin vacibul-vücudluğu, zâtının vücudun kendisi olmasından ve ancak beş şeyin kendinden ayrılması mümkün olursa, ondan ayrılmasının mümkün bir halde olmasından daha mı ekmeldir. Vücudun kendi nefsiyle mevcud olduğunu söyledikten sonra vücudun zatının aynı olan her şey vacibu'l-vücud bir mevcud olur. Bu hususta vacib ile mümkün aynıdır. Hatta buna göre mümkini, mümkin diye tabire yer yoktur. Çünkü vacib olan vücud, zâtının aynıdır. Binaenaleyh Esfar sahibinin mezhebi felsefeciler mezhebinden de sufi vahdet-i vücud mezhebinden de farklıdır. Bu, mevcudât adedince ilahların müteaddit olduğu mezheptir. Aynı anda mümkin vacib mevcud ile mec'ûl vacib vücuddan oluşan zıtların bir arada toplandığı mezheptir.

lah'ın vücudu ile mümkinatın vücudu arasında bir fark olmaması icap eder. Ancak Allah'ın vücudunda vücubun kaynağı vacip olan Allah'a mahsus olması ise o zaman başka. Ancak bu, icabıyla (gerektirdiği sonuçla) nice defalar vücudîleri çarptığımız, bunu gözden kaçırmış olmaları, bu meseledeki en büyük dalalet tarafları olan " devir (kısır döngü, müsadere, geri adım) dönmenin tâ kendisidir. Onlar Allah'ın vücudun vacib olmasının sırrını, vücud mevcuddur ve vücudun vücuddan ayrılması bir şeyin kendinden ayrılması gibi imkânsız olduğu için mevcud olmamasının mümkün olmayacağı şeklindeki bir başka vehimlerine binaen vücudun kendisinde ve onun Allah'ın hakikati olmasında vehmederken... Özetle Allah'ın vücudunun vücubiyetini, hakikatinin vücud olması üzerine bina ederken onların dönüp Allah'ın vücudunda olan vücubu bu vücudun Allah'ın hakikati olması üzerine bina ettiklerini görürsün. Peki, bu apaçık olmasına rağmen azlara kapalı kalan bir devirden başka bir şey midir? Çünkü onlar vücud illetinden dolayı öyle bir baş dönmesine tutuşmuşlardır ki.

Şu denilemez: "Allah'ın vacibu'l-vücud olması vacibi ispat delilleri ile sabittir. Bununla da devir problemi çözülür." Çünkü biz diyoruz ki: Bize göre Allah'ın vacibu'l-vücud olması bu kitapta bir kısmının tafsilatını daha önce vermiş olduğumuz delillerle malumdur. Ancak bu, Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu ve bunun; yani vücudun, Allah'ın hakikati olmasının onun vücudunun vücubunun kaynağı olduğunu iddia eden vücudîlere hiçbir fayda sağlamaz. Onların bu iddiaları vacibi ispat delillerinden yardım almadan tamamlanamıyorsa manası, Allah, Allah'ın hakikatinin ne olduğunu bilmeksizin bilinen inni delillerle vacibul-vücuddur demektir. Binaenaleyh tartışılan mesele olan Allah'ın hakikatinin vücud olması iddiası ispata muhtaç bir mesele olarak kalır. Hatta kökünden nakzedilmiş (bozulmuş) olur. Çünkü Allah'ın varlığının delilleri, onun vücudunun (varlığının) vacip olduğuna dalalet etmez. Allah'ın hakikati vücuddur diyen faraziyelerini yürütmek için o inni delillerden yardım almak, en büyük dini, ilmi bir meseleyi incelemekte aldatma olur.

Hakikatinde hakikati bilinmeyen, bilakis eserin müessire delaleti yoluyla vücudunun zorunluluğunun bilinmesi hedeflenen Allah'ın vücudunu ispat delillerinden, beşerin idrakinden yüce olan Allah'ın hakikatini tayin için, vardığı son nokta ulûhiyeti bütün mevcudâta şamil kılan mutlak vücuddan yahut vardığı son nokta boşlukta dönen teker gibi Allah'ı, Allah'tan mücerred bir vücud yapan mahiyetten mücerred bir vücuddan bir ilah inşâ etmek için herhangi bir yardım, katkı beklenmez. Yoksa yani Allah'ın varlığını ispat delillerin Allah'ın hakikatini belirlemede yardım alınacak konumda olsaydı o inni deliller limmi delillere dönüşürdü. Bu ise farz edilenin hilafına ve yine beşerin, idrakine güç getirdiği şeylerin hilafınadır. (Beşerin idrakinin üstündedir.)

İçinde en büyük düşünme aldatmacasının bulunduğu Vücudî felsefecilerin nazariyesindeki noktanın hülasası, bu mezhebte Allah'ın hakikati olduğu farz edilen hâss vücuda, diğer hususi vücudâttan farklı olarak Allah'a mahsus olan ve vacibi ispat delilleri ile sabit olmuş imtiyazlar (özellikler)olan mevcudiyetin (bütün) imtiyazlar, kendi nefsi ile kâim olma, başkasını ikame etme verilir. Zihinlere, sanki o delillerle -yine- mezhep mensuplarının Allah'ın hakikati yaptıkları hâss vücudun gerçekten de Allah'ın hakikati olduğu, binaenaleyh Allah'ın hak ettiği imtiyazların hepsini hak ettiği hayal ettirilmektedir. Hâlbuki vakıa hiç de öyle değildir.

Düşünmedeki aldatmaca ilk olarak mezhep sahiplerinin ve taraftarlarının farkına varmaksızın zihinlerinde yapacağı etkiyi yapmıştır. Önce kendilerini bu meselenin dalaletlerine düşürmüş sonra onlara tabi olanları saptırmıştır. Teftazânî, Şerif el-Cürcânî, Celâl ed-Devvanî, Siyalkuti ve Gelenbevî gibi burada kastedilen büyük üstatlarımız hayatta olmasalardı onların da bu noktaya dikkatlerini çekerdim. Asırlar sonra gelen talebelerinin dikkat çekmesini reddedeceklerini de sanmıyorum. Ancak ben muasır âlimleri dikkatini çekeceğim. Onlar da bu meselede ulaştığım kanaatleri kabulde muhayyerdirler. Tabi bu konuda yazdıklarımı yorulmaz, bıkmaz bir dikkatle okumaları şartıyla hidayet Allah'tandır. *Esfar* sahibinin sözlerinden yaptığımız nakiller üzerindeki konuşmalarımızı değerlendirmelerimize dönelim. Fitneye kapılmışların karmakarışık hale getirdikleri hususlar arasında akıl sahibinin kaçırmadığı doğrular, birkaç husustur:

Bunlardan biri: Vücud, bizlerle vücudî iki taife arasında ittifakla mevcudun gayrıdır (kendisi değildir). Gayri mevcud da mevcut değildir. En azından o, yani vücud mevcud olmadan mevcut olmaz (bulunmaz). Çünkü vücud kendi nefsiyle kâim olmayan masdari bir manadır. *Esfar* sahibinin, ondan önce Teftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'da, ondan sonra da Fadıl Gelenbevî'nin Celal ed-Devvanî'nin *Akaid-i Adudiye* şerhi haşiyesinde söyledikleri: "Kasıt masdari mana olan vücud mefhumu değildir. Bilakis vücudun mâsadakıdır(mutabıkıdır). Nitekim Allâme Teftazânî, İmam Râzî'yi mefhum ile mâsadakı birbirinden ayırt edememekle tenkit etmiştir. "Bu söylediklerinin bir değeri yoktur. Çünkü bir şeyin mâsadakı, mefhumuna göre olur. Dolayısıyla müstakil olmayan bir manaya dalâlet eden masdarın mâsadakı, mefhumunun hilafına müstakil olamaz. Örneğin, "gülmek"in mâsadakı, gülmenin merhumuna aşıp gülmenin kendisinden kaim olduğu -gülen kişi gibi- şeye ulaşmaz. Yine "vurmak" mastarının mâsadakı "vuran" veya "vurulan" o geçmez. Aynı şekilde "vücud"un mâsadakı mastar manasını aşıp mevcuda geçmez. Özellikle mevcudun mukabili olarak kullanıldığında. Nitekim Fadıl Siyalkuti *Mevakif* şerhine yaptığı taliklerinde (Asitâne baskısı, s.203) açık olarak şöyle demiştir: "Mahiyetin mâsadakı

harici bir durum vücudun mâsadakı ise zihni bir durumdur." Yine (s.202)'de şöyle demiştir: "Zihni durumlardan olan siyahlığın mâsadakı, vücudun mâsadakına mugayirdir. Zira birincisi harici bir hüviyet, ikincisi ise itibari bir durumdur." Yine *Esfar* sahibinin; şüphesiz hakiki vücud tahakkuk (gerçekleşmenin, olmasının)un bizzat kendisidir. Artık nasıl mevcud olmasın." sözünün bir değeri yoktur. Çünkü biz kelamı (münâkaşayı) "tahakkuka" taşıyıp şöyle diyoruz: "Tahakkuk (gerçekleşme) mütehakkikin (gerçekleşenin) gayrıdır. Nitekim vücud da mevcudun gayrıdır.

Biri de: Vücudun, mevcud olduğunu farz etsek de tabiatıyla, mevcud üstü bir mevcud yani vacibu'l-vücud bir mevcud olacak şekilde vücubu kapsayan, içinde barındıran bir mevcud olduğunu teslim etmeyiz ki, bu hususiyet ile vücudî iki taifenin iddialarının temeli olduğu gibi Allah'ın hakikati ve zatının aynı olmayı hak etsin. Buna, vücud, vücuddan bir şeyin kendinden ayrılması imkânsız olduğu vücudun vacib olması da bundan başka bir şey olmadığı için ayrılamaz şeklinde delil getirmeleri, kendi kendilerine yaptıkları ve sadık bir nazar karşısında ayakta kalamayan bir mugalatadır. Çünkü vücudun vücud olan kendinden ayrılmasının imkânsızlığı Ona zorunlu olarak ancak vücud olmayı yemin (garanti) eder, yoksa mevcud olmasını değil. Dolayısıyla vacibu'l-vücud olmaz. Onların, teselsüsü defiçin "vücudun, vücudu yoktur" dedikleri görülmüyor mu? Vücudunun olmamasına karşın vacibu'l-vücud nasıl olur? Bu aynı zamanda vücudun, mevcud olmadığına da dalalet eder. Çünkü mevcud, vücudu olan şeydir. Vücudun ise vücudu yoktur. Sonra şayet vücud, vacibu'l-vücud olsaydı, o zaman her vücud böyle olurdu. Allah'a hakikat yapılmış olan vücuda mahsus olmazdı. Çünkü kendinden yani vücud olmasından ayrılmasının imkânsızlığı konusunda bir vücud ile başka vücud arasında bir fark yoktur. Vücud fertlerinden bir ferdin Allah'a mahsus olmasından yardım almak, vücubu vücuddan istinbat etmek olan iddianın esasında geri adım atmak demektir.

Biri de: Mahza vücudî her şeyin kendisi ile o şey olduğu mahiyet dâhil her şeyden mücerret olan bir vücud, felsefeciler mezhebinin Allah'ın hakikatinde olduğu gibi- gökleri, yeri, güneşi, ayı, yıldızları emriyle musahhar olarak yaratan, yine ruhları, akılları ve bunların sahiplerini yaratan Allah'ın kendisi olması mümkün değildir. Her şeyden mücerret olan vücudun, hayat, ilim, kudret ve iradeden hâli olduğu için (olamaz). Zira o, her şeyden mücerret bir vücuddur. Tıpkı boşlukta dönen daire gibi... Bu husus, vücud efsanesinin bozmadığı sakin akıllar nezdinde bedihi bir hususdur. Bu bedahet, vücudun mevcud manası olmayacak masdar olması, kâin (olan) manası olmayan kevn (oluş) olması -özellikle onun kâin mevcuddan başka olmadı ve ona üstün tutulması sırasında- Vücudî felsefecilerin mezhebini tetkik etmeye ve tetkikinde dene inmeye ilk sevk eden bu iki nokta olmuştur.

Geriye şu kaldı: *Esfar* sahibi mümkin mevcudâtta mec'ûl olanın mahiyetleri değil vücudu olduğu iddiasında uzun açıklamalar yapıp şöyle diyor (s.9): "Muhakkak ki vücud mahiyetin sübutunun kendisidir, mahiyete bir şeyin sabit olması değildir." Mahiyetinin sübutunun kendisi yerine mahiyetin kendisinin sübutu da diyebilirsin. Bir şeyin kendisini ispat onu basit yapı kılmak demektir. Nitekim bir şeyi bir şeye ispat etmek onu mürekkep yapı kılmak demektir. Eğer vücud mahiyetin sübutunun kendisi yahut mahiyetin kendisini ispat ve vücudunu değil kendisini yapmak olur. Bu da kelamcıların ve İşrâkî filozofların mezhebidir. Bunu da "basit yapma (ca'l)" ya müradif olan yaratma Allah'ın kelamında daima vücudlarına değil de mahiyetlerine taalluk etmesi teyid eder. Binaenaleyh "Gökleri ve yeri yaratan Allah" denilir "göklerin ve yerin vücudunu yaratan Allah" denilmez. Yine "Allah her şeyi yaratandır" denilir "her şeyin vücudunu yaratandır" denilmez. Mahlûk (yaratılmış olan) da mec'ûl (yapılmış) olanın kendisidir. Nitekim (s.224) Allah'ın kitabında "ca'l (yapma, kılma)" ile tabir de varid olmuştur: **"Muhakkak ben yeryüzünde bir halife ca'l" edeceğim (kılacağım, yapacağım)"**[246] **"Karanlıkları ve nuru "ca'letti (yaptı)."**[247] **"Parıl parıl parıldayan bir kandil "ca'lettik (yaptık)."** [248] Dolayısıyla mec'ûlü (yapılmış, yaratılmış olanı) mahlukâtın kendisi olan mahiyetleri değil de onların vücudu saymak akla ve nakle muhalif felsefi bir zorlamadır. Mahiyetin nefsini (kendisini) ca'l (yapmak, var etmek), mürekkep yapma ve hâsılı tahsil olan mişmişi mişmiş[249] yapmak değildir.

s.104'te mec'ûl olanın mahiyet değil de vücud olduğunu teyid sadedinde zikretmiş olduğu: Malulün illete münasip olması gerekir. Nitekim vacibin de kendi zatı ile mevcud vücudun şunu olduğu ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh buna ek olanların, eşyanın, kendileriyle Allah Teâlâ arasındaki münasebetin yokluğundan dolayı mahiyetleri değil vücudları olması icap eder. "Sanki vücudîler nezdinde vücudun kendisi olan Allah'ın yaratmış olduğu şeyin vücud olduğu icap eder, mevcud yaratma imkânı ise yoktur. Yaratan ile yaratılan, her ikisi de vücuddur. Her ne kadar onların iddiasında ilk vücud vacip ikincisi de mümkin olsa da.

Sonra bu düşüncesini teyid sadedinde Şeyh Reis İbn-i Sina'nın bazı risalelerindeki sonunda şöyle dediği kelamını vermiştir: "Failden kaynaklı her münfail (etkilenmiş) ancak ondan vuku bulan misalinin aracılığı ile infial eder (etkilenir). Bu

246. *Bakara*, 30

247. *Enâm*, 1

248. *Nebe*, 13

249. İzahı için bakınız 3 nolu dipnot

husus istikra[250] yoluyla sabittir. Örneğin ateşin ısısı cürmlerden herhangi bir cürm üzerinde ona misalini koymak yoluyla fail (etkili) olur. O misal de sıcaklıktır. Keyfiyetlerden sair kuvvetler de böyledir. Nefsi nâtıkada nâtık olan bir nefiste ancak misalini yapar. O da suret ve akliyye-i mücerrete(salt akli olan)dir. Kılıç da bedene ancak misalini koyar. O da şeklidir. Masat da bıçağı, ancak ağzı tarafına dokunduğunun misalini koymak yoluyla keskinleştirir. O da cüzlerinin düzgünlüğü ve pürüzsüzlüğüdür."

Bunda ise ne ona ne de önderi olan felsefecilere ne göklerin ve yerin ne de kendi nefislerinin yaratılmasına şahit tutmayan Allah'ın failliğini, maddi illetlerin failliğine kıyaslama vardır. Allah Teâlâ da bu kıyastan çok yüce ve münezzehtir: **"Onun emri bir şeyi murad edince ona sade "ol" demektir. O da oluverir."**[251] Yine bunda kâinatın Allah Teâlâ'dan feyazan, inbias, kaynaklanma (doğma, taşma) yoluyla sadır olması değerlendirmesi vardır. Millet (din) mensuplarının mezhebinde olduğu gibi yoktan yaratma yoluyla değil. Bizim bu dediğimizi de kendisinin eş-Şeyh er-Reis'in kelamını naklettikten sonra bazı (kendi tabiriyle) ariflerden nakille söyledikleri de ter eder: "Bir şeyden, onda bulunmayan bir şey inbias etmez (doğmaz, çıkmaz). Dolayısıyla "mahiyet, ne mec'ûl ne de illetten faizdir (doğmuştur) diyenlerin sözünün doğruluğu sabit olmuştur. Çünkü mahiyet, bir şeyin ancak kendisi ile (kendi dışındaki fail vb. her şeyden ayrıldığı) şeyden başkası değildir.

Derim ki: O zaman eşyanın zatları olması icap eden bu mahiyetler nereden doğmuştur. Çünkü mahiyetler, eşyanın kendisi ile eşya olduğu ve birbirlerinden ayrıldığı şeylerdir. Ki bunların yapan fail ile olan bağları kopuktur. O zaman nereden doğdu ve mec'ûl vücudât ile bağı oldu? Bu soruların cevabında "bunlar itibari durumlardır, eşyanın zatları da vücudâtlarıdır" sözleri eşyanın zatlarının eşyanın kendisi ile o eşya yani mahiyetleri olması icap etmesine rağmen yeterli cevap oluşturmaz. Bundan sonra bir sual daha varid olur: İtibâri durumlar olan o mahiyetleri gayri mevcud sayan kimdir? Eğer "sayanlar, biz bu meseleleri araştırma ve münazara ile meşgul olanları" dersek, biz de -yine- gayri mevcud (mevcud olmayan) itibari durumlar olan mahiyetler cümlesindeniz. Hâlbuki vücudât, o mahiyetlerin vücudâtıdır. Ne mahiyetlermiş ki bunlar, kendisi madumken (yokken) âlemi vücudâtlarıyla doldurmuşlar! Mahiyetleri vücudundan sonra dahi mevcud olmayan itibari durumlar sayan -*Esfar* sahibinin görüşünde olduğu gibi- mezhebe evlâ olan, mahiyetlerin vücudâtının onlara izafe edilmemiş olması ve vahdet-i vücud mezhebinde olduğu gibi hepsinin Allah'ın vücudu sayılması idi. Ancak *Esfar* sahibi tam olarak iki

250. İstikrâ: Bir hükme varmak için bütün fertleri incelemek. *(Mütercim)*

251. *Yâsîn*, 82

mezhepten birini benimsiyor değil. Bilakis o ancak iki mezhep arasındaki gitgellerin temelcisidir.

İçinde türlü, uzak dalaletler barındıran bu fikirlerden açığa çıkan Vücudi tasavvufun İslâm'a yabancı olan felsefe ile sıkı bağı ve iç içe girdiğidir. Dolayısıyla malulün illetiyle münasebeti sonra Allah'ın yanında olmayanın Allah'tan inbias etmesi (doğması) hâlık ve mahlûkun mevcuddan ayrı olan vücuddan edinilmesi, bütün bu, arkasından yaratma, yaratan, yaratılan tabirlerine yer kalmayan şeyler, felsefeden felsefe tarihinde telif yapmış batılıların el-felsefe el-biddiye (Nastika) diye isimlendirdikleri vahdeti vücuda yoktu hazırlayan nağmelerdir. Vücudî felsefecilerin dediği gibi: "Malul, ancak illerin cinsinden olur." Cinsi olmasa dahi. Tasavvufçular ve *Esfar* sahibi diyorlar ki: "Âlem, hak vücudun olguları, değişimleri ve inmeleridir." Alman filozof Schelling de lâ mütenâhi olanın yani Allah'ın mütenâhiye düştüğünü ve kendisinin düşmesinin ve nefsine şerbet bırakmasının neticesi olan seyyiâtın (kötülüklerin) sorumlusu olduğunu söylemektedir. Onun için inmek olsa dahi neden bu âlemin olmasını istemiştir. Orta çağ bâtınî ittihadi filozoflardan olan Mettrui Avigar da şöyle demektedir: "Susuz olan, suda Allah'tan bir alamet bulmazsa onu içmez." Vücudî tasavvufun büyük şeyi *Fusus*'un sahibi Nuh Fassı'nda şöyle diyor: "Şüphesiz hakkın her halkta (yaratılmışta) hususi bir zuhuru vardır. Binaenaleyh mefhumun cümlesinde zâhir "muhakkak âlem onun sureti ve hüviyetidir, o da yani âlem zâhir isimdir" diyen anlayıştan başka her anlayıştan batın (gizli) olan O'dur." Hud Fassında da şöyle diyor: "Kâinat hakkında isteğini söyle! İstersen o halktır de istersen o halktır de. İstersen de o halktır, haktır de. İstersen o, her yönden hak değildir, her yönden halk değildir, dersin. İstersen de kâinat hakkında hayrette kaldığını söylersin!" El-İnsan *el-Kâmil* kitabının müellifi Şeyh Abdulkerim el-Cili de şöyle demiştir: "Allah nerede, âlem nerede, deme! Orada âlem denilen Allah'tan başkası yoktur." Maddeci inkârcılar da "orada onun ismiyle adlandırılmış âlemden başkası yoktur" diyorlar. Kâşâni de *Fusus* şerhin (s.182)'de şöyle demiştir: "Nefsi İlâhiye (ilahi zat) tabiatın aynıdır."

Bütün bu sözler, tek bir prensibi gösteriyor. O da nazarı, mahsus âlemle sınırlandırıp arkasında bir mevcudun olduğunu kabul etmemek. Eğer (bu mevcud) Allah ise âlem ortadan kalkıyor, yok eğer âlem ise Allah ortadan kalkıyor. İşte vücudi tevhîd, -gafil müslümanların o ve haktan yerle gök arası kadar uzak olan bu bidati uyduran ehli hakkındaki hüznü zanlarına rağmen- bu şekildedir. Maddeci mülhidler Vücudi tasavvufçulara göre mahsus âlemin ardında bir mevcudun varlığını ikrar etmedikleri için muvahhittirler. İki mevcudun Allah ve mâsivâ (Allah dışındaki varlıklar) varlığını kabul eden kelamcılar gibi de putperest değiller! Vücudilerin ariflerine

gelince, bize göre tevhîdlerinin manası, onlar nazarlarını mahsus âlemle sınırlamışlar, onu aşıp arkasında olana geçmemişlerdir. Hatta onlar kendilerinden "mahsüs âlemin varlığını kabul etmiyorlar" şeklinde meşhur olanın hilafına ondan başkasının varlığını inkâr edenlerdir.[252] *Esfar* sahibinin bazı arifler diye isimlendirdiği ve "bir şeyden, onda olandan başkası inbias etmez (doğmaz)" diyen kimseler bazı filozoflar olabilir. Ona göre bütün filozoflar ariftirler. Buna karşın kelamcılar arasında tek arif yoktur. Nitekim onlar hakkında daha önce naklettiğimiz gibi "İkicilere (Allah ve Allah dışında varlık kabul edenlere) vasfettiklerine karşın veyl (yazıklar, azap) olsun." Demiştir. Adamın bu grup hani kelamcılar "ikiciler" ismiyle dahi olsa vücuddan (var olmaktan) paylarını almakla beraber vahdet-i vücud fikrini içine nasıl sindirdiği bilinmez? Yine mezhebtir hasım olan o zatlarla vücudda nasıl bir oluyor? Onlara helal olsun adama da veyl olsun!

Öyle ki adamın mezhebini, akıl ve nakil bedahetinden nakzedecek (çürütecek) deliller olmasaydı dahi varlıkları ile çürütüyorlar.

Vücuda, her şeyin muhtaç, onunda her şeyden müstağni olduğu iddiasının batıl olduğu ortaya çıkmıştır. Vücudi felsefecilerin ve tasavvufçuların ve taraftarlarının üzerine saraylar bina ettikleri hatta ulûhiyetin arşı yapıp üzerine birinin mücerret birinin de mutlak vücudu oturtmuş oldukları o iddia... Bizler bazı ümmetlerin güneşe veya yıldızlar yahut putlara yaptıklarını duyduk. Ancak ulemadan, hükemâdan ve ariflerden insanların, gayri mevcud olan veya mevcud ile madum arasında bir hal olan yahut en fazla olsa kendi zatı ile kâim başkasını mukim vacibu'l-vücud bir mevcud olduğu vehmine kapıldıkları mevcudiyette ve mefhumiyette müstakil olmayan vücuda tapacak kadar beyinsiz olacakları, bu derece saçmalayacakları hatırımıza gelmezdi. Onlara: **"Sizin ondan başka taptıklarınız bir takım kuru isimlerden ibarettir, o isimleri siz ve atalarınız takmışsınızdır. Yoksa Allah bunlara (ibadet) hakkında hiçbir delil indirmemiştir."**[253]

---

252. Hatta mahsüs âlem, vahdet-i vücud mezhebinin iddia ettiği gibi, onlar hakkında hayır düşünenlerin zannına göre mevcud olmasa da... Öyle ki bu mezhep mensuplarının âlemin varlığına hiç değer vermedikleri için onun nefyettiklerini ve bütün önemi Allah'ın varlığına atfettiklerini sanıyorlar. Onlara göre mahsüs âlem yok olsa Allah da onunla beraber yok olacaktır. Çünkü onların mezhebinde, bizim âlem diye isimlendirdiğimiz onların da Allah diye isimlendirdiği mahsusâttan başkası yoktur. Âlemi nefyetmelerinin manası işte budur. Yoksa manası âleme bir değer vermiyorlar, adem (yokluk, hiçlik) üzerinde bir önem atfetmiyorlar, değil. Bilakis bizim âlem dediğimizin onlar nezdindeki önemi, bizim nezdimizde olandan çok daha büyüktür. Çünkü âlemin vücudu -onlara göre- Allah'ın vücududur. El-İnsan el-Kâmil'in sahibinin az önce naklettiğimiz sözüne bak: "Allah nerede, âlem nerede, deme? Orada, âlem denilen Allah'tan başkası yoktur." Yine *Fusus* sahibinin: Âlem, Allah'ın "ez-Zâhir" ismidir" sözünü de işittin.

253. *Yusuf*, 40

Burada mühim olan felsefecilerin ve müteahhir kelamcı büyük âlimlerden taraftarlarının bu efsanenin (masal) temel iddiasında ortak olmalarıdır. O iddia da her şeyin tahakkukunda vücuda muhtaç olduğudur. Hatta Allâme Teftazâni, *Şerhu'l-Makasıd*'da felsefecilerden, onlara yöneltilen itiraz cevap olarak naklettiği sırada herhangi bir tenkidi yorumda bulunmamıştır. Şöyle ki, kendi nefsiyle mütehakkik, başkasından müstağni sair hakikatlerden farklı o hakikatin, vücud dışında bir şey olması neden caiz olmasın? Sanki kendisi de her şeyin tahakkukun da vücuda ihtiyacı vardır denilen bu hurafeye dayanarak vücudun, âlemin ilahı olmasını kabullenmiştir. Şüphe yok ki bu kelamda geçen vücud, herkes tarafından bilinen hakiki manasındadır. Yani el-kevn fil-ayan. Bu da onların kendilerinin tahakkuk şeklindeki tefsirlerini muvafiktır. Yoksa felsefecilerin Allah'ın hakikati yaptıkları ve sair mevcudâta muhalif olan hakikati bilinmeyen vücud (manasında) değildi. Çünkü böyle olsaydı hakikatini bilmedikleri halde her şeyin ona muhtaç olduğunu nereden bildiler? Öyleyse vücudu ilahlaştıranlar gerektiren bu kelam doğru ise manası malum mutlak vücudu ile anlaştığını icap ettirir. Bu ise felsefecilerin kabul etmediği ve Allâme Teftazânî'nin batıl olduğunu ortaya koymak için oldukça çaba harcadığı mezheptir.[254] Felsefeciler mezhebi, Tasavvufçularla ortak oldukları en güçlü esaslarının

254. Bu Allâme'nin Vücudi tasavvufçulara reddiye konusunda bir risalesi vardır. Günümüz tasavvufçularından bazıları -*Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* kitabının müellifi gibi- bu risalesi meşhur Teftazâni'den başkasına nispet etmeye çalışıyorlar. Bu yolla da bu risalenin kıymetini düşürmeye çalışıyorlar. Hâlbuki Teftazâni *Şerhü'l-Makasid*'de bu mezhebi karşı takındığı şiddetli tavır o risalede takındığından az değil. Ben o bazılarının yerinde olsaydım -risalenin ona ait olmadığını söylemek yerine- Teftazâni'yi şu yönden sıkıştırırdım: Kendisi Allah'ın vücudu meselesinde felsefecilerin mezhebine meylederken nasıl oluyor da Vücudi tasavvuf mezhebini bu kadar ağır eleştiriyor? Ki o mezhep, sufi vücudi mezhebin kaynağı ve bundan daha az batıl olmayan mezheptir. Bundan dolayı felsefeciler mezhebini destekleyenlerden Teftazâni dışında Celal Devvani, Siyalkuti ve Gelenbevi gibi zatların dillerinin vücudi tasavvuf mezhebine pek bulaşmadığını görmekteyiz. Sanki onlar da iki mezhep arasındaki sıkı bağı fark ettiler o sebeple ikisinde de yumuşak tavır gösterdiler. Onların bu meseledeki tavırları Allâme Teftazâni'nin tavrıyla kıyaslandığında her biri diğerinden daha garip kaçmaktadır.

Ben de o kelamcı âlimlerin hiçbir ilmi meselede bu meselede hata ettikleri kadar hata etmemişlerdir demekte tereddüt etmiyorum. Batılı bilginler içinde yoldan çıkıp Allah vücuddur diyen çıkmamıştır. Yalnız "Allah külli vücuddur" ya da "vücudâtın vücududur" diyen Malbranche vardır. Bazen "kayıtsız vücud" bazen de muayyen "olmayan vücud" dediği olmuştur. Her ne kadar da "ekmel (vücud)" veya "ekmel mevcud" diyenler olsa da. Hatta batıdaki İttihadiler (Panteistler) vücud kelimesine tutkunluklarından doğan delilikleri, bu meseleyi konuşurken Allah'ın makamını hafife almaları *Fusus* sahibinin yaptığı derecede olmamıştır. Hatta Vahdet-i vücud mezhebi batılı bilgiler nezdinde felsefe tarihinde bid'i (uydurma) bir felsefe sayılmıştır. Nitekim *Metalib ve Mezahib*'in müellifi (s.229) Paul Janet de bu mezhebe, "şayet her mevcudun vücudda Allah ile ittihadı doğru olsaydı; -şu manada onun Allah'ın vücudu (varlığı) dışında bir vücudu yoktur- o zaman biz insanlardan her birimiz kendinin "Allah" olduğunu hissederdi" diyerek itiraz etmiştir. Ben de diyorum ki: Her mevcud Allah ile birleşmiş olsaydı o zaman mülhidlerdeki Allah'ın vücudunu (varlığını) inkâr düşüncesi nereden geldi? Çünkü bu düşünce sahiplerinin Allah'ın aynı veya gölgeleri olmaları mümkün değildir. Onlar (Allah'ın) "el-Mudill" isminin mazharlarıdır (görüntüsü) denilirse, bilinsin ki ilhad (inkâr) "dâlâl (dalalet, sapma)'dir," idlâl (saptırma)" değildir. Allah'ın isimleri arasında "dâall" diye bir isim de yoktur.

nazarla onları batıl olduğu müsellem olan vücudu tasavvuf mezhebine sürüklemektedir. Batıla sürükleyen şeyin kendisi de batıldır.

Vücudun kendi nefsi ile mevcut, buna karşın mevcudun vücud ile mevcud olması her şeyin daha tahakkukunda vücuda muhtaç olduğu, vücudun ise kendi zatı ile her şeyden müstağni olduğu iddialarının batıl olduğunu ortaya koyan... vücudun, vacibul-vücud, müstahilu'l-adem (varlığı zorunlu, yokluğu imkânsız) olan Allah olmasını icap ettiren ve felsefeciler ve tasavvufçular mezheplerinden her birinin üzerine bina edildiği o iddiaların... Evet, bu iddiaların hatta Allah'ın hakikatinin vücud olduğu iddiasının batıl olduğunu ortaya koyan husus şudur: Şayet bu doğru ise vacibi malum delilleriyle ispat etmeye ihtiyaç yoktur. Kaldı ki vücud varlığıyla ve doğulu ve batılı ilahiyatçı âlimlerin önem verip ilgilendikleri -ki bu âlimler arasında kendileriyle münâkaşa sadedinde olduğumuz filozoflar da var- o delillere muhtaç bırakmayan vücubuyla gözlerimizin önünde durmaktadır. Durum böyleyse ne diye vacibi ispati için delilleri üzerinde durdular. Bu delillere, şüphelerden ve itirazlardan arındırmak için düzenleme ve sağlam temellere oturtma sadedinde düşünerek gecelerini uykusuz geçirdiler. Bu ulvi gayelerine ulaşmak için onlar tarafından bilinen burhanlarla teselsül iptal için zihinlerin çoğuna zor gelen en uzak yolları kullanmışlardır. Bu uğurda harcadıkları bütün çabalara akıllarının yaradanına olan borçlarını ödemek kabilinden saymışlardır ne oluyor ki onlara bu konuda en kısa ve en kolay yolu bırakmışlardır? Diğer taraftan Allah'ı inkâr edenler nasıl inkâr ediyorlar, vücudu inkâr mümkün müdür? İnkâr edenler ve ispat edenler Allah'ın vücud olduğunu bilmediler de buna bağlı olarak inkâr edenler inkâr etti ve ispat edenler ispat etti ise, vücudun kendi zatıyla mevcud her şeyin tahakkukunda ona muhtaç, onun da kendi nefsiyle her şeyden müstağni olduğunu söyleyen mezkûr iki iddiaya binaen vücudun, vacibu'l-vücud müstehilu'l-adem olduğunu bilmeleri yetmiyor muydu? Bundan dolayı tasavvufçuların iddialarının hakkını verip vacibi ispata ihtiyaç duymadıklarını görürsün. Peki, Vücudi filozof dostları veya üstatları ve Kelamcılardan taraftarları, vücudun vacibu'l-vücud olduğu iddialarının doğruluğundan veya Al-

---

Bazı insanlar batıdaki idealist felsefeciler mezhebi ile "âlemin idrakimiz dışında bir varlığı yoktur" demeleri sebebiyle vahdet-i vücud mezhebi ile bir bağ bulabilir. Bana göre ise iki mezhep arasında büyük bir fark vardır.

İlk olarak: İdealist filozoflar benimsedikleri görüşü, insanın haricine çıkmayan zihnin haricinde olanı idrak etmeye yol olmadığı için benimsemişlerdir. Onları bu anlayışa sevk eden idrak felsefesidir. Ancak tasavvufçuları, vahdet-i vücud anlayışına sevk eden sebep vücud felsefesidir. İkinci olarak: İdealistler, âlemin varlığını (vücudunu) idrakin ona ulaşmamasından dolayı varlığını bilmemek manasında inkâr etmişlerdir. Vücudi tasavvufçuların ise, âlem diye isimlendirdiğimiz mahsûsâtın varlığından şüpheli yoktur. O mahsusât da gerçeğinde âlem suretinde "Allah'tır. Çünkü onlara göre Allah'tan başkasının vücudu (varlığı) yoktur. Dolayısıyla onların anlayışına göre, âlem suretinde gördüğümüz ve kendisinden başka mevcud görmediğimiz mevcudâtın "Allah" olması icap eder.

lah'ın hâss vücudun kendisi olduğunu söyleyen mezhebin doğruluğundan yahut hâss vücudda, mutlak vücudda geçerli olan vacibul-vücudluğun geçerli olmasından şüphe mi ediyorlar? Ki mutlak vücud mezhebi sahiplerinin ihtiyaç duymadığım gibi vacibi delilleriyle ispata ihtiyaç duyuyorlar. Bu sonuncusundan şüphe etmek de yine mezheplerin, ifsat eder.

Kitabın bu bahsindeki en önemli vazifem, vahdet-i vücud meselesini incelemeye ayrılmış olmasına rağmen vücudî tasavvuf mezhebini iptal değildir. Zira mezhep mensuplarının bu mezhebin aklın dairesi dışında olduğunu dair itirafları ve bu mezhep üzerine terettüp eden *Fusus*'ta yazılı olarak göreceğin deli saçması sözleriyle iptale muhtaç değildir. Bilakis benim, bu kitabın ayrıcalığı olan en önemli vazife vahdet-i vücud mezhebinin temeli olan bir mezhebi iptal etmektir. İmam Râzi'den sonra gelen kelam mezhebinde büyük önem verilen, ağırlığı olan felsefeciler mezhebidir. Keşke İmam'dan sonra gelenler, felsefecilerin savunucusu ve İmam'ın kitaplarını tenkit eden muhakkik Tusi'nin izinden gitmek yerine onun izinden gitselerdi.

Sözün özü, felsefeciler iddialarına göre Allah'ın vacibu'l-vücud olması keyfiyetine muttali olmuşlar. Zira şöyle diyorlar: Her şeyin bir mahiyeti ve tasavvurunda ondan ayrılan bir vücudu vardır. Ancak Allah mahiyeti olmaksızın bir vücuddur. Onun mahiyeti mahza vücuddur. Bu yolla da vücud onun için zaruri kendisinden ayrılması imkânsız olur. Eğer bir şeyin kendinden ayrılması caiz olursa o zaman vücud, Allah'tan ayrılır. Böylece Allah'a, onu vücudun kendisi yaparak vücud (var olma) zorunluluğunu temin etmiş oldular. Allah'ın da bundan daha beliğ bir vacibul-vücudluğu da olmaz. İşte felsefeciler mezhebinin kaynağı budur. Hülasası: Uzun zamandır insanlara gizli kalan bir sırrı keşiftir. O sır da daha önce aramış oldukları fakat bulamadıkları veya daha doğru ifadeyle hakikatini tayin edemedikleri vacibu'l-vücud olan Allah'ın vücudun kendisi olduğudur. Vazifeleri, onu bilmek ve ona ulaşmak için Allah'ı aramak olan tasavvufçular da çoğu kimsenin sufilere mahsus bir keşif olduğunu zannettiği bu nazari sözde keşfi çok beğendiler. Ancak vücudun, vacibu'l-vücud olması için her mevcuddaki her vücudun, böyle olması (vacibul-vücud) lazım gelince bu keşfin sahipleri -yani felsefeciler- akıl dairesine bağlı oldukları için bunu söylemeye cüret etmemişlerdir. Ayrıca onlara vücud mevcud değildir, kaldı ki nereden vacibu'l-vücud olsun, şeklinde de itiraz edilmiştir. Dolayısıyla onların bu keşfi Allah'ı vacibu'l-vücud yapmaya karşın gayri mevcud yapmaktadır. Bu ve ondan dolayı onlar yani felsefeciler, hakikati malum olmayan sâir vücudâta muhalif, kendi zatı kâim, mevcud hâss bir vücud uydurmuşlardır. Bu hâss vücuda mevcudiyet, zatı ile kıyam imtiyazını vermişlerdir. Bu hâss vücud ise el-kevn fil-ayan manasında değildir. "Kevn" manasında olsa da sair kevnlerden farklıdır.

Hâlbuki sözde keşif hikayesinde sürekli tekrarlanmış olan vücud lafızlarının hepsi bilinen yani el-kevn fil-ayan manasında ve ademin yani ademü'l-kevn fil-ayanın mukabilinde olmuştur. Vacibu'l-vücud olmasını icap ettiren cazibesi de hakikati malum mefhum olan manasında hâsıl idi. Allah'ın zatını vücudun kendisinden ibaret yapmaktan maksat şüphe yok ki ayanda varlığının vacip olması manasında vacibul-vücudluğunu temin altına almaktadır. Aynı şekilde bu masada ulaştıran vücudun kendinden ayrılmasının imkânsızlığı da el-kevn fil-ayan (ayanda oluş, mevcudiyet) olma zorunluluğu manasında olması icap eder. Mezheplerine yapılan itirazlar sırasında bu mangayı değiştirmeye sığınmak sözde keşiflerini ifsat eden bir geri adımdır. Hatta vücud lafzının, hakikati bilinmeyen ve sair vücudâtın hareketlerine muhalif olmaktan başka şekilde tarif edilemeyen, gayri malum manaya kullanımına da ifsat etmektedir. Hak böyleyken onun vücud olduğunu nereden bildiler? Eğer vücud ise sair vücudâttan farklı olarak kendi zatı ile kâim mevcud bir vücud olduğunu nereden bildiler? Ayrıca bilinen ve Allah için vacibul-vücudluk hâsıl olsun diye bir şeyin kendinden ayrılmaması derecesinde Allah'tan ayrılmaması derecesinde Allah'tan ayrılmaması matlub olan vücudun, bilinmeyen manadaki bu vücuddan bir şeyin kendinden ayrılmaması derecesinde ayrılmayacağına nasıl ikna oldular? Hâlbuki iki vücudda, biri diğerinin aynı ve kendisi değildir. Eğer bilinmeyen manadaki bu hâss vücuda ait bu imtiyazların hepsinin sebebi Allah'a mahsus olması ise bu, daha önce defalarca izah ettiğimiz müsadere alel-matlubun tâ kendisi olur. Her mevcudda olan her vücudun vacibu'l-vücud bir izah olmasından icap eden şeye dair keşiflerini sonra geri adım atmalarını beliğ bir şekilde ifsat eden hususlardan biri şudur. Eğer vücudun, vücuddan ayrılmasının bir şeyin kendinden ayrılması derecesindeki imkânsızlığının vücudu; ulûhiyet mertebesine olan vacibu'l-vücudluk mertebesine çıkardığı doğru ise... Bu efsane (hurafe), felsefecilerin haksız yere ihmal ettikleri ve onu (vücudu) Allah'ın hakikati yapmaya karşın Allah'ın hakikati yapamadıkları, bilakis Allah'tan uzaklaştırıp "o, hakikatinin haricinde olan bir araz-ı âmm'dır" dedikleri el-kevn fil-ayan manasındaki vücudun kendisine aynıyla intibak eder (uyar). Ona intibak eder ve şöyle denilir: Şüphesiz el-kevn fil-ayan manasındaki vücud, el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan bir şeyin kendinden ayrılması imkânsız olduğu için ayrılmaz. Bu ise el-kevn fil-ayan manasındaki vücudun vacibu'l-vücud manasını hakkıyla tayin edemedikleri hâss vücudda kısıtlayan felsefeciler ve onların taraftarların rağmen- vacibu'l-vücud bir ilah olmasına kâfidir.[255] Hatta

255. Biri kalkıp, kevn manasında vücud masdari bir manadır, ilah olmaya uygun değildir diye itiraz ederse bu itiraza felsefeciler mezhebi taraftarlarının hâss vücud konusunda verdikleri cevabın aynısıyla cevap verilir. Ki, onda kasıt mefhum değil kevn manasında vücudun mâsadakıdır. Aynı şekilde vücud, kendi nefsiyle mevcud, mevcud da vücud ile mevcuddur sözleri, el-kevn fil-ayan manasındaki vücud için açık olarak geçerlidir. Bizler bu iki cevabın doğruluğunu kabul etmesek de.

vacibul-vücudun kendisi ile tahakkuk ettiği el-kevn fil-ayan manasındaki vücudun, el-kevn fil-ayan manasındaki vücuddan ayrılmaması, el-kevn fil-ayan manasındaki vücudun, manası malum olmayan hâss vücuddan ayrılmamasından daha açık daha ileri seviyededir. Bu kelâmın manası, el-kevn el-mutlak fil-ayan manasında olan ve her mevcudda mevcud bulunan vücudu, vacibu'l-vücud bir izah sayan, felsefecilerinde bunun uçurumuna yuvarlanmamak için mezheplerinde geri adım attıkları vahdet-i vücud mezhebi... Bu mezhep kaçtıkları her adımda onları kovalıyor ve yakalıyor. Tasavvufçular felsefeci üstatlarının keşfettikleri yolda sürçmeye ve geri adım atmaya başladıklarını tasavvufçularında çok çok beğendikleri rivayetlerini tamamlamadıklarını görünce bunu tamamlama vazifelerini üzerlerine aldılar ve hariçte mutlak olan malum vücudun varlığını iddia etmişlerdir. Hatta bunun yegâne mevcud olduğunu iddia ettiler, felsefe mezhebinin lazımını kabul ettiler. Onlar ise vücudun nerede bulunursa vacibu'l-vücud olmasının, vücud ile muttasıf saydığımız mevcudâtın malum (yok) ve itibari (mecazi) vasıflar olmasının zira mevcud olan vücudun kendileri ile muttasıf olduğu mevcudatın kendisi ile muttasıf olmadığı vücududur. Vebalini taşımaya ve kabul etmeye cüret etmemişlerdir. Akıl ve nakille çakışan bu iddialarını Allah dışındaki mevcudâtın, Allah' ın vücuduna nispetle madum gibi olması süslü göstermiştir. Özellikle bütün varlığıyla Allah'a yönelmiş olan sûfinin nazarında olması gerekene göre... Bir şeyin hakikatte adem (yok) gibi olması ile hakiki adem arasında ki çok önemli farkı ve adem konumunda olan bu vücudâtın Allah'ın vücuduna eklenmesi üzerine terettüp eden büyük fesadı görmezden geldiler. Binaenaleyh vücudi sufi çoğu insanın zannettiği gibi mümkinâtın vücudunu hafife alıyor veya inkâr ediyor değildir. Bilakis onları da Allah'ı mutlak vücud yaptıkları için Allah'ın vücudâtı sayar. İşte vücudi felsefecilerin ve tasavvufçuların mezheplerinin temeli (aslı) budur. Ayrıca bundan vücudun malum manasındaki değişiklik, ister harici eserlerin başlangıcı prensibine yorumlamakla olsun ister hakikatinde (mahiyetinde) mümkinâtın vücudâtından farklı has vücuda yorumlamakla olsun felsefecilerin mezhebine mahsustur ve sufi mezhepte geçerli değildir, bu mezhebin de ona ihtiyacı yoktur.

Nitekim mutlak olarak vücudun mevcud hatta mevcudiyette (mevcud olma konusunda) kendisi, kendi zatı ile mevcud, mevcud ise vücud ile mevcud olduğu için mevcudda evlâ olması iddiasının da sufi mezhebe mahsus olması felsefeciler mezhebinde geçerli olmaması gerekir. Her ne kadar her iki mezhebin taraftarlarının sözlerine diğer mezhebe mahsus olan hususlar karıştırılsa da.

Konunun son özeti: "Allah'ın vücudu zatının aynıdır." Sözünden doğan ve -tasavvufçular mezhebinde olduğu gibi- Allah'ın mutlak vücud olması... Veya -felsefeci-

ler mezhebinde olduğu gibi- mahiyetten mücerret vücud ile tefsir edilen vücud mezhebin; birinci mezhebe göre mahiyet manası, Allah'ın, her şey olması... İkincisine göre ise Allah'ın hiçbir şey yani mevcud olmamasıdır. İki mezhep, biri diğerinden doğmuş olmasına rağmen iki zıt kutup teşkil etmektedir. Mutlak vücud mezhebinde Allah'ın her şey olmasına gelince bu açıktır çünkü Allah vücudun kendisidir, dolayısıyla hiçbir mevcut o olmadan tekevvün etmez (meydana gelmez) Allah'ın mevcut olmamasına yol açmasına gelince; çünkü ademin mukabili olan vücud mahiyetten mücerret olarak bulunmaz ve bulunmaması da mümkün değildir. Çünkü (vücud) izafet makûlasından (kategorisinden) ve Makûlat-ı Saniyedendir. Dolayısıyla ancak başka şeye muzaf olarak bulunur ve müstakil olarak kavranmaz. Zira "vücud" dediğinde "neyin vücudu denilir. Ya muzafün-ileyhi (tamlayanı) tayin edip şu veya bunun vücudu, diyeceksin. Nitekim Allah'a muzaf olarak kullanımı bu kabildendir. Muzafün-ileyhi olan vücudu, ma'kul (bilinir, anlaşılır), izafetten mücerret olan vücudu ise ma'kul değildir.[256] Ya da mutlak (serbest, kayıtsız) bırakıp "herhangi bir şeyin vücudu" diyeceksin. Ancak, izafet olmaması şartı ile vücud diyecek olursan[257] bunun manası, adem-i vücud (vücud olmaması)şartıyla vücud olur. Çünkü vücud muzaftır. İzafetini idam (yok etmek), bizzat kendisini idam (yok etmek)dır. Bu vücud da mevcud olmayanın vücudu olur. Binaenaleyh her mevcudun, kendisi ile o (kendisi) olduğu (hüviyet kazandığı) bir mahiyeti ve o mahiyete izafe edilen

256. Bu sebeple İmam Gazzâli *Tehafütü'l-Felasife*'de şöyle demiştir: "Mahiyet olmaksızın hakikat olmaksızın vücud, ma'kul değildir. Nitekim biz kayıtsız bir ademi, yokluğu takdir edilen bir mevcuda izafiyet etmeden akledemedğimiz gibi muayyen bir hakikate izafe etmeden kayıtsız bir vücudu akledemeyiz. Özellikle tek bir zât muayyen olacak olursa, mana yönünden başkasından ayrılmış biri hakikati olmadığı halde nasıl müteayyin olur. Zira mahiyeti nefyederse hakikati nefyetmiş olur. Mevcudun hakikatini nefyedecek olursa vücud akledilemez. Sanki onlar "vücud, lâ mevcud (vücud vardır, mevcud yoktur) demiş olmaktadırlar." Her ne kadar Fadıl Hocazâde *Tehafütü*'nde İmam Gazzâli'ye "onlara göre vacibin hakikati olan ve sair vücudâttan farklı bulunan vacibi hâss vücudun, hakikati ve mahiyeti ondan başka bir şeye izafe edilmeden akledilmeyecek olması teslim edilmez. (kabul edilmez). Zira o, vacib olan hakikatin aynıdır." şeklinde itiraz etmiş olsa da. Ancak okuyucu birden fazla kere anlattıklarımızdan bu cevabın onların farkına varmadıkları müsadere (alel-matlub) içerdiğini öğrenmiştir.

257. Allah'ın vücudu meselesinde felsefeciler mezhebini teyit eden (benimseyen) muhakkik Kelamcılardan Celal ed-Devvani *Akaid-i Adudiye* şerhinde musannif'in: "Âlemin kadim, lem yezel ve lâ yezel (olan ve olmaya devam eden), vücudu zâtı ile vacib olan bir sânii (yaratıcısı) olması üzerine" sözünün şerhinde şöyle demiştir: "Şüphesiz, aklı ilk bakışta mevcud mahiyetlerden hepsinden müşterek olan ve kendisi ile madumattan ayrılan bir emir (durum, mana) çıkartır. O mana da mutlak vücuddur. O da mümkinat içerisinde ancak kendisinden çıkarılmış olduğu mahiyet izafetle hususiyet kazanır: Zeyd'in vücudu, Amr'ın vücudu gibi... Burhan da mümkinatın bu haysiyet ile olmasının hâss vücuda dayanmış olduğuna delâlet eder. (Hâss vücudun) tahassüsü başka bir şey izafetin kendisinden selbedilmesi ile (alınması, izafetsiz kalması) olur. O da zatı ile vacip hak vücuddur." Fadıl Gelenbevi de -ki kendisi de felsefeciler mezhebinin savunucusu muhakkiklerdendir- muhakkik Devvani'nin "izafiyetin kendisinden selbedilmesi ile" sözünü açıklarken şöyle demiştir: Yani izafetten mücerret olmak ile." Devvani'nin kelamında mezkûr burhandan kastı bizim kendisinden s.127'de naklettiğimiz, felsefecilerin mezhebini teyit konusundaki kelâmıdır. Orada cevabını vermiştik.

bir vücudu vardır. Nitekim bu ikinci makûldür, aynen mahiyetin birinci makûl (makûl-u evvel) olduğu gibi. Çünkü herhangi bir şeyin hariçteki vücudu ve adem-i vücudu (yokluğu), ancak mahiyeti akledildikten ve o (kendisi) onunla tayin edildikten sonra akledilir. Dolayısıyla şarta bağlı vücud mahiyete iktiran ettikten sonra, vücudun kendine ait olduğu mevcudun olmaması şartıyla bir vücud olur. Şöyle ki vücud olur (vardır) mevcud ise olmaz (yoktur). İşte bu vücud felsefeciler mezhebinde Allah'ın kendisi, akıl mezhebinde ise muhal (imkânsız) bir olandır.[258]

Allah'ın vücud olmasını esas almalarına sonra bu vücudu mahiyetten uzaklaştırmayı esas almalarına onları iten sebep "terkip"ten kaçma çabasıdır Eğer Allah, sâir mevcudât gibi mahiyet ve vücud olursa Allah en azından zihni terkipte mürekkep olur. Mürekkep ise cüzüne muhtaçtır, binaenaleyh vacib olmaz. Bu durumda Allah'ın mahiyetinden yahut vücudundan vazgeçmek zorunda bırakıldılar. Vücudundan vazgeçmeye imkân olmayınca mahiyetten vazgeçmek kesinleşmiş oldu. Hâlbuki vücud olmadan mahiyet, mahiyet olmadan vücud daha kolay ve akıldan daha az uzaktır. Çünkü haddi zatında mümkündür. Örneğin Anka kuşu... Mahiyeti vardır, ancak vücudu (varlığı) yoktur. Mahiyet olmadan vücud da tasavvur edilemez. Başka bir ifadeyle mevcud olmadan. Dolayısıyla bu, akıl nezdinde suret olmadan madde yahut madde olmadan suretten daha uzaktır.

Felsefeciler mezhebi taraftarlarına Allah'ın zatının aynı yaptıkları vücudu tefsirdeki intikalleri ve mazeret bulma çabaları seni aldatmasın. Çünkü mahiyetten mücerret vücud hangi manada olursa olsun muzaftır. İzafe edildiği şey olmadan mefhumiyette müstakil olmaz. Müstakil olan ancak mevcuttur. Yani vücud ile muttasıf olan zat veya başka bir ibareyle vücud ile muttasıf olan mahiyettir. Ancak onlar rab olarak mevcuddan razı değiller ve onda terkip olduğu kuruntusuna kapılmışlar. Biz ise mahiyet olmadan vücudun bulunmayacağından sarf-ı nazar ederek şöyle diyoruz: Vücud, mahiyetten mücerret olarak bulunsaydı bizzat kendisi mahiyet olurdu, vücudu da onun vücudu olurdu. Dolayısıyla istediklerini gerçekleştiremiyor ve kaçtıkları ne ise ona düşüyorlar.

Daha önce *Şerhu'l-Mevakif*'ten ve cevabı beyan ve tamamlama sadedinde Fadıl Siyalkuti'nin taliki ile beraber naklettiğimiz soru-cevaba (tekrar) bak, soru, vücubu'l-vücud'un, vücudun, zatın aynı olması ile tefsir edilmesine yani felsefeciler mezhebine yöneltilmiştir. Sorunun özeti şöyle: Vücudun zorunluluğu olan vücub iki tarafın vücudunu (varlığını) iktiza eder. Yani vücud ve vücudun kendisi için zorunlu olduğu şey. Hâlbuki eğer vücud Allah'ın zatının aynı olursa ortada tek şey olur. Yani

258. Daha önce felsefeciler mezhebinin vücudîlerin benimsediklerinin aksine olacak şekilde tasvir etmiştik.

zat olan vücud. Ortada biri diğeri için zorunlu olan iki şey olmaz. Cevabın özeti ise şöyle: Allah'ın zatı olan ve el-kevn fil-ayan manasındaki vücudu iktiza eder (gerektirir). Bu da bilinen manasıyla vücud olur. Yani el-kevn fil-ayan Allah'ın kendisi olan eserler mebdei manasındaki vücud için zorunludur. İki vücuddan birinin diğerini iktiza etmesi illetin malulünü iktiza etmesi değildir. Bilakis cüz'inin, kendisinin araz-ı âmmı olan ve hakikatinin haricinde yer alan küllisinin muktezasıdır(gereğidir). Binaenaleyh bundan terkip de lazım gelmez, ayrıca iktizana illetin malulünü iktizası olması da lazım gelmez.

Biz de teslim etmediğimiz hususu teslimden (kabulden)[259] sonra... İki vücuddan birinin diğerini iktiza etmesi mukteza (gereken) olan vücudun muktezi (gerektiren) olan vücuda araz-ı âmm olması... vücubun temelinin mukteza olan vücud olduğuna ve Allah'ın zatı için temin edilmiş olduğuna dikkat çektikten sonra... Binaenaleyh bu meseledeki tartışma konusu da hala bilinen yani el-kevn fil-ayan manasında olan bu vücud olması gerekir. Bu vücud ve bilinmeyen başka bir manadaki vücuddan ibaret yaptıkları Allah'ın zatına sübutu olmasaydı, sadece onun varlığından vacibu'l-vücud olmazdı. Hâsıl olan ve Allah'ın vacibu'l-vücud olmasından matlub olan (istenilen) bilinmeyen manada, bir vücud olması değil ayanda kevn(akış) olması zaruretidir... Evet, bütün bunlardan sonra diyoruz ki:

İki vücudun biri Allah'ın zatı ve mahiyeti diğeri ise zat olan vücuda ziyade (ek) olarak zatı ve mahiyeti olan vücudun vücudu olmak üzere varlıkları ikrar edilirse bu felsefecilerin, kelamcıların mezhebi olan vücudun mahiyete ziyadesini, itirafları olur. İki mezhep arasındaki fark ise felsefeciler Allah'ın hakikatini ve mahiyetini, Allah'ın mahiyetten mücerret oluğunu iddia etmesine rağmen tayın ediyorlar. Kelamcıların mezhebinde ise Allah'ın mahiyetini tayin yoktur. Bu ise o mezhep (kelamcılar) için bir kusur değil bilakis meziyettir.

Felsefecilerin bu mezhebe yaptıkları ve Allâme Teftazâni'nin *Şerhu'l-Makasıd*'da sanki cevabı yokmuş gibi cevap vermeden naklettiğini vakıa. Allah'ın mahiyeti ve vücudu olsaydı, Eğer Allah ikisinin toplamı ise yalnız akıl nezdinde olsa dahi mürekkep olması icap eder. Eğer biri ise muhtaç olması icap eder, zira mahiyet tahakkukunda vücuda, vücudda arızi (araz-ı âmm) olduğu için mahiyette ihtiyacı zorunludur, şeklindeki itirazlarına gelince cevabı: Allah Teâlâ (ne olduğunu) tayin edemediğimiz sadece mahiyettir. Biz de buna "zat" diyoruz. Mahiyetin tahakkukunda vücudu ihtiyacı olduğunu teslim(kabul) etmiyoruz. Çünkü vücud tahakkukun kendisidir. Eğer mahiyet tahakkukunda vücuda ihtiyaç duysaydı o zaman tahakku-

259. Kabul etsek dahi. *(Mütercim)*

kunda tahakkuka ihtiyaç duyardı. Bunun ise bir şeyin kendisine bağlı olması dışında bir manası olmazdı. Bununla beraber bu "ihtiyaç" teslim edişe vücudun aynı olan mahiyet için de geçerli olurdu. Nitekim felsefeciler mezhebi böyle diyor. Çünkü mahiyet aynı olan vücud ile müstağni olmaz. Bilakis diğer manadaki yani "tahakkuk" olan el-kevn fil-ayan olan vücuda muhtaçtır. Bundan dolayı iki vücuddan birinin diğerini iktiza ettiğini ispat için zorladıkça zorladılar. Hak olan ise mahiyet tahakkukunda vücuda ihtiyaç duymaz. Bilakis mümkün mahiyetler tahakkukunda mucide muhtaçtırlar.

Sonra vücudun Allah'ın zatına zaid olmasının manası onun (vücudun), ondan (zattan) hariçte olmasıdır. Dolayısıyla bu ziyadeden mahiyet ve zatta terkip lazım gelmez. Nitekim vücudun, zatın aynı olması takdirinde de lazım gelmez. Hatta bu takdire göre terkip olma ihtimali daha fazladır. Çünkü vücudu Allah'ın zatı yapanlar, ona el-kevn fil-ayan manasında başka bir vücud eklediler. Her ne kadar ikinci vücudu birinci vücudun haricinden olan araz-ı ammı yapmış olsalar da. Ancak vücudun, mahiyetinden çıkması -kelamcıların mezhebinde olduğu gibi- vücudun, vücuddan başkasının mahiyetinden çıkmasındaki gibi kolaylıkla kabul edilmez. İşin aslında bir şeyin ikinci ma'kulu olan o şeyin vücudu onun ilk ma'kulu olan şeyin mahiyetine girmesine yer yoktur. Dolayısıyla bir şeyin vücuduyla mürekkep olmasına yer yoktur. Zira vücudu, her halükârda onun haricindendir. Ancak mahiyeti de felsefeciler mezhebinde olduğu gibi vücud kabilinden olursa...

Akıldan uzak bu mezhebe, yani Allah'ın vücudunun, onun vücud dışında bir zatı ve mahiyeti olmaması manasında zatının aynı olmasına iten ikinci sebep: Allah'ın vücudu, zatına zait olacak olsaydı, onun için vacibu'l-vücud olma tahakkuk etsin diye vücudun Allah'ın zatı için zaruri (zorunlu) olmasına bir yol bulamamalarıdır. Eğer "zatı vücudunun illetidir" diyecek olurlarsa ki illet de malulünü gerektirir. O zaman var olma yönünden zatının vücudundan önce geldiğini farz etmek icap ederdi. Çünkü vücudu ifade eden şey ifade mertebesinde mevcuttur. İmam Râzî bu hükme, vücudun gayrı (başkasına) ifade konusunda bedihi, kendi nefsine vücud ifade konusunda ise müsellem (kabul edilmiş) değildir, şeklinde itiraz etmiştir. Diyor ki: "Mahiyetin, vücudunun illeti olması açısından, vücud ile değil de zat ile mütekaddim olması, lazımlarına nispetle mahiyette olduğu gibi neden caiz olmasın?" Bu itiraza muhakkik Tûsî şu şekilde cevap vermiştir: -Gelenbevi'nin zikrettiğine göre muhakkik âlimler de bu cevabı kabul etmişlerdir- bahsin konusu, hariçte mevcut şeyin vücuduna illet olan şey hakkındadır. Akıl bedâheti mutlak olarak illetin, var olma olarak ona (mevcut hususa) takaddümüne hükmeder. İster başkasının vücudunun

illeti olsun ister kendisinin vücudunun illeti olsun faili (etkeni) kâbile (etkilenene) kıyaslamak fasid, maa'l-farik (illet birliği olmayan) bir kıyastır. Çünkü kâbil, hâsılı tahsil lazım olmasın diye mutlaka vücuddan hâli (boş, azade) olarak mülahaza edilmelidir. Fail de ifade etmesinin mümkün olması için mutlaka mevcut olarak mülahaza edilmelidir. Mahiyetin levazımı (gerektirdikleri) ile muttasıf olması ancak akla göredir. Allame Teftazâni'de *Şerhu'l-Mekâsıd*'da Tûsî'nin cevabına şöyle diyerek itiraz etmiştir: "Kendinin vücudunu ifade edenin var olma açısından ona mütekaddim olmasının gerekliliğini teslim etmiyoruz. Çünkü burada ifadenin, "o mahiyet zatı itibari ile vücudu iktiza eder, aynı ile kâbil olan da olduğu gibi hâsılın tahsilinin mümteni olmasının zarureti gibi var olma açısından vücuda takaddümü mümteni olurdan başka bir manası yoktur. Başkasının vücudunu ifade edenin hilafına, zira akıl bedaheti, mevcut olmayanın başkasının vücuduna mebde (prensip) olamayacağına hâkimdir (hükmeder). İşte bu noktadan hareketle âlem ile sâni'in (yaratıcının) varlığına istidlal edilir.

Aynı şekilde Fâdıl Gelenbevi de ona şu şekilde itiraz etmiştir: Zatın hariçte vücudun faili (yapanı) olması ancak kelamcıların çoğunun görüşünde olduğu gibi vücud harici bir mevcud olursa doğru olur. Ancak (vücud) itibari bir vasıf olursa[260] hayır. Çünkü bu takdirde vücud, sadece akılda olan arızi makûlü sâni (ikinci makûlden) olur. Ardından Gelenbevi şöyle der: "Cevabı: Harici vücudu ifade etmiş olmanın manası, onunla (vücud) ile muttasıf olanı harici mevcud yapmasıdır. Şayet mahiyet kendi nefsini harici mevcut yapmış olsaydı, hariçte fail olmuş olur ve mezkûr bedahetten dolayı harici vücud itibariyle kendi nefsine takaddüm etmesi icap ederdi. Kelamın hülasası, itibari vasıf haddi zatında mevcut değilse vücud, zatın aynı olur. Yoksa haddi zatında mutlaka mevcud bir illetin bulunması gerekir. Eğer o illetin vücudu (varlığı) vücudun ve malulün aynı olursa devir (kısır döngü) lazım gelir. Değilse teselsül lazım gelir ve bir şeyin vücudu müteaddit olur.

Ben de diyorum ki: Vücudun, haddi zatında mevcud olmayan itibarı bir vasıf olması, şayet vücudun "Allah'ın zatı, vücudun kendisidir" tefsir ettikleri zatın aynı olmasını gerektiriyorsa Allah da haddi zatında mevcud olmayan itibari bir vasıf olur. Fadıl Gelenbevi de meselede ancak haddi zatında mevcud olmayan itibari vasıf olan

260. Fadıl Gelenbevi'nin vücudun, mevcut olmayan itibari ile bir vasıf olduğunu itiraf etmesi ve bunu muhakkiklerin mezhebi sayması bizim bu konudaki temel iddiamızı teyit etmekte, vücudun mefhumu mevcud değişe vücudun mâsadakı (mutabıkı)nın varlığını iddia eden tevilcilerin mazeretlerini yıkmaktadır. Çünkü muhakkikler ile başkaları arasında, vücudun harici mevcut yahut itibarı vasıf olması konusundaki ihtilafın mahallinin vücudun mefhumu olması mümkün değildir. Sonra vücudun var olduğunu söyleyenlerin, mahiyetlerden herhangi birini izafe etmeksizin kendi nefsi ile kaim olmadığını itiraf etmeleri gerekir. Dolayısıyla o (vücud) muhakkiklere göre herhangi bir ihtilaf olmaksızın mevcudda değildir. Kendi nefsi ile kaim de değildir.

şeyin, zata zaid (ek) bir durum olmaya uygun olmayacağı tarafına bakmıştır. Bunun, Allah'ın zatı olmamaya evla olacağı tarafına bakmamıştır."

Sözün özü, bir şeyin vücudu ancak kendi nefsi üzerinde zaid, hakikatinin harici olur. Başka olmaz. Onun (nefsinin) haricinde olduğu ve kendisiyle terkip olmayan, hariçte (mevcud) bulunmayan itibari vasıf olduğu için... Ayrıca bir şeyin vücudundan veya ademinden bilinen ayanda olması yahut olmamasıdır. Allah'ın vacibu'l-vücud olmasında ulaşılmak istenen bu manadaki vücudun kendisi için temin (garanti) edilmiş olması ve ondan ayrılmamasıdır. Bu temine (garantiyi) tahsil (elde etmek) için Allah'ın vücudun kendisi olarak farz etmeye -farz eden kimse onun bilinen manası ve ona temin edilmiş olması isten manası dışında bir mana ile tefsir etmek zorunda olduğu müddetçe- ihtiyaç yoktur. Yine, faraziyesine ispatı mümkün olmayan iddialar eklemesine de içinden ve vebalinden kurtulamayacağı çelişkilerin içine kendini atmasına da ihtiyaç yoktur.[261] Şüphe yok ki Allah'ın mevcud olması, vücud

261. Evvela "Allah vücuddur" dediler. Onlara "vücud mevcud değildir, dolayısıyla Allah'a uymaz" denilince "maksat vücudun mefhumudur" dediler. Buna bağlı olarak vücudun mâsadakı olan şeyin varlığını, vücudun kendi nefsi ile mevcud, mevcuddan da vücud mevcud olduğunu iddia ettiler. Bunların hepsinin reddiyelerini verdik. Yine şöyle dediler: Vücud bilinen manasında değildir. Bilakis harici eserler prensibi manasındadır. Sanki onlar, Allah vücuddur sözlerinden Allah harici eserler mebdei demeye döndüler. Bu da hususi olarak Allah'a mutabık (uygun) olamamıştır. Çünkü mümkinatın vücûdâtına da harici eserler prensipleri olması sadık olur, uygun düşer. Bu sefer hâss vücud yahut mahiyetten mücerret olmakla kayıtlanması lazım geldi. Öyle ki "hâss" ile kayıtlanması, harici eserler prensipleri, ayanda ekvanı (oluşları, mevcudiyetleri) manasında olan mümkinâtın hâss vücûdâtından ayırt edilmesinde yeterli olmamıştır. Bütün bunlardan sonra Allah'ın zatı yaptıkları harici eserler prensibi manasındaki vücudun, el-kevn fil-ayan vücudu iktiza etmesi nasip (mümkün) olmamıştı. Kendisi ile vücud efsanesini ortaya çıkarmaktan gaye olan vacibu'l-vücudluğun tahakkuk edeceği o iktiza... Her ne kadar Fadıl Siyalkuti, mezkûr iktizayı tahsil uğrunda, el-kevn fil-ayan manasındaki vücuda, bu mandan uzaklaşmış olduğu yolun aynısını kullanmak suretiyle geri adım atarak kendini bitap düşürecek derecede yormuş olsa da. Nitekim konunun tafsilatı geçmişti. "*Mevakif*"te geçen -ki nakletmiştik- "vücub iki tarafın varlığını iktiza eden bir izafettir." Şeklindeki sualin (bahsin, münakaşanın) cevabı bulunmamaktadır. Ne *Mevakif* sahibinin kendisinin cevabı ne de şârihi allâme Şerif Cürcâni'nin cevabı ne de Fadıl Siyalkuti'nin şârihin cevabına olanca kuvvetiyle yardımı. Aynı şekilde ikinci sual... *Mevakif* şerhinde birinci suale itiraz olarak sürülen sual hala kaimdir. Şârihin ona cevabı da kâfi değildir. Bu iki sual ve bunlara verilen cevaplar, etraflarında felsefeciler mezhebi ve taraftarlarını tenkid sırasında bu bahiste üzerinde durduğum en ince noktaların döndüğü hususlardır.

Sonra onlara soruyorum: Eserler prensibi manasındaki vücud nedir, herhangi bir mevcuda göre konumu ne olur? O, mevcudun zatından mücerret bir vücud mudur? Veya onun vücuddan mücerret zatı mıdır? Yahut vücud sıfatıyla beraber zat mıdır? Bu ihtimallerin dördüncüsü yoktur. Eğer birincisi ise bunun yüce Allah olması bir tarafa muhal (olması imkânsız) vücud olduğunu öğrenmiştin. Eğer ikinci ise bu onların Allah'ın sıfatları konusundaki mezheplerine daha muvafıktır. Nitekim biz, felsefi ve sufi olmak üzere iki mezhebiyle beraber vücud hurafesini bitiren, yokeden bu ihtimali tercih etmiştik. Bu tercihi de bu bahsin başında geçtiği üzere derin tahkikatler üzerine bina etmiştik. Ancak onların "Allah, mahiyetten mücerret vücuddur" şeklindeki tasrihleri, mahiyetten mücerret vücud ile vücuddan mücerret zat arasındaki bariz tezattan dolayı bu ihtimali reddeder. Üçüncüsü yani sıfatla beraber zat, vücud değil mevcuddur. Allah'ın hakikati yapılmış vücudun eserler prensibi ile tevili söz konusu olmadığı gibi, mebde-ü intiza el-

olmasından daha açık, daha doğrudur. Hatta vücud olduğunu söyleyenler dönüp onu mevcud yapmaya uğraşıyorlar. Hâlbuki harici mevcud, haricin vücuduna zarf olduğudur, haricin kendi nefsine zarf olduğu veya vücudun kendisi olduğu değildir... Biz Allah hakkında vücudundan (varlığından) ve vacibu'l-vücudundan başka bir şey bilmesek de tarif edecek olursak vücudundan ve vacibu'l-vücud olmasından başka bir şeyle tarif edemesek de (ancak) onu vücudun kendi yapmıyor, bu ikisi ile yapılan tarifin hakikatini beyan eden had saymıyoruz. Bilakis bu tarifi resim ve hakikatinden hariç olanla tarif sayıyoruz. Örneğin şöyle diyoruz: O, her şeyin varlığının, varlığına ihtiyaç duyduğu, kendisinin de mâsivasından müstağni olduğu vacibu'l-vücud olan mevcuddur. Felsefeciler onu hakikati olacak şekilde vücud diye tabir ederken biz onu hakikati olmaksızın mevcud olarak tabir ediyoruz. Zat ve sıfat olan mevcud tabirinde, vücudun, hariçte varlığı olmayan itibari bir sıfat olmasına binaen kendisinden korkulacak bir terkip yoktur. Ayrıca onun, yani vücudun Allah'ın hakikatinin bir cüz'ü olmaz. Bilakis o, ayrılmayan onun lâzımıdır.

Allah'ın vacibu'l-vücud olmasına gelince, bu keyfiyetin izahı, Allah'ın zatının vücudun kendisi olması faraziyesi ile ona bir temin konulması, ancak ikinci bir faraziye ile tamamlanır. O faraziye de vücuddan ibaret olmasıdır. Vücuda, vacibu'l-vücudluğu ancak vücudun Allah'ın zatının kendisi olması ile temin (garanti) eder. Bunun manası Allah'a vacibu'l-vücudluk ancak vücudun, Allah'ın zatından ibaret olması ile temin edilir. Bu ise devirdir ve müsaderedir ki, açık bir şekilde vücudun her şeyden müstağni Allah olma farz edilmeyi hak etmediğine delalet eder. Vücud bunu hak etseydi kendi nefsi ile kendi nefsine vacibu'l-vücudluğu temin eder, geri dönüp karşıt bir faraziyeye ihtiyaç duymazdı. O devir ve müsadereyi birden fazla defa izah etmiştik. Burada da farklı bir şekilde izah edelim: Biz, Allah'ın vacibu'l-vücud olduğunu biliyor, bunun keyfiyetini Allah'ın hakikatini bilmediğimiz için limmi olarak bilmiyorduk. Onlar bizim bilmediğimiz bu keyfiyeti Allah'ın zatını, bildiğimiz vücudla açıklayarak tefsir etmek istediler ve şöyle dediler: Vücud, bir şeyin kendinden ayrılması imkânsız olduğu için vücuddan ayrılamaz. İşte vacibu'l-vücudluk budur. Onlara, her mevcudun vücudu kendi nefsinden yani vücudun kendisinden -mevcudun nefsinden ayrılması mümkün olsa da- ayrılmaz. Binaenaleyh her mevcuttaki her vücudun vacibu'l-vücud bir ilah olması icap eder. Bu ise vücudi felsefecilerin ve taraftarlarının kabul etmediği bir şeydir. Vücudi tasavvufçular kabul etseler de... Onlara bu söylendiği zaman, onlar da buna cevaben "sair mevcudatın vücudunun Allah olan mucide olan ihtiyacı Allah'ın kendisi olan vücudun hilafına onları vaci-

vücudu (vücudu istinbat prensibi) ile tevil etmek de söz konusu değildir. Çünkü vücudu istinbat prensibi vücuddan mücerret ise yani mücerret zat ise vücud, vücuddan mücerret zattan istinbat edilemez. Eğer vücudla beraber zat ise o zaman vücud değil, mevcuddur.

bu'l-vücud olmaktan engeller" derlerse... Yine onlara "vücud, mevcud değildir, en azından kendi zatıyla kâim değil ki nasıl Allah'ın kendisi olsun" denilecek olursa onlar da buna cevaben "bu, sair mevcûdâtın vücudunda müsellemdir (kabul edilir). Ancak Allah'ın kendisi olan vücud kendisinden başka olan vücudata kıyas edilmez, dolayısıyla o, kendi zatı ile kâim, başkasını mukimdir" derlerse... Zikredilen iki itiraza verdikleri cevapta bunları söyleyecek olurlarsa onların bu tavrı, Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu ispat konusunda Allah'ın hakikatinin vücud olmasından destek, yardım almak olur. Sanki Allah'ın hakikatinin vücud olması sabit olmadan önce sabitti. Bu ise müsaderenin kendisidir.

Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının keyfiyetini izah, Allah'ın, vücudun kendisi olmasını faraziyesi ile -bu durum felsefecilerin ve taraftarlarının ne kadar hoşlarına gitse de... farkına varmadan onları müsadere uçurumuna düşürecek derecede aldatsa da... tasavvufçuları da aldatıp vahdet-i vücud uçurumuna yuvarlasa da- mümkün olmuyorsa onun vacibu'l-vücud olmasını izahta, ya "hakikatini bilmediğimiz zatı vücudunu, iktiza türünün illetin malulünü iktizası ile -yapılan itirazlara bu da maruz kalmasın diye- tayin edilmeksizin iktiza eder" diyeceğiz. Kelamcılar mezhebini de buna döndürmek, bağlamak mümkündür. Yahut onu (Allah'ın vücudunu), Allah'ın varlığının bilinen inni delilleri üzerine bina etmekle yetinip "Allah'ın vacibu'l-vücud olmasının manası, âlemin vücudu için vücudu zaruridir (zorunludur) diyeceğiz.

"Buna göre âlemin vücudu olmasaydı, vücudu zaruri olmazdı" denilemez. Âlem fiilen mevcud olduktan sonra böyle denilemez. Yoksa âlemin vücudundan istinbat edilen Allah'ın vücudu delilleri aynı zamanda onun vacibu'l-vücud olmasını ispat etmezdi. O delilleri kabul edenler arasında bunu söyleyen de yoktur. Şayet "âlemin vücudu zaruri değildir. Binaenaleyh âlemin varlığı üzerine bine edilen Allah'ın varlığına da zaruri olmaması icap eder" denilecek olursa, derim ki: "Âlem, fiilen var olduktan sonra vücudu, mevcud olanın, mevcud olmaması imkânsız olduğu için zaruridir. Bu zaruret de mahmul şartı ile zaruret olarak isimlendirilir.[262] Sonra âlemin varlığı ile Allah'ın varlığına istidlal edenleri bu istidlâle, vücudu zaruri olmayan ve vücudu dışında varlığının zaruretine bir delil bulunmayan âlemin, kendi kendine var olmasının imkânsızlığı sevk etmiştir. Bu sefer, vücud ve adem taraflarında birine nispetle onu icad eden onun (âlem) için vücud tarafını tercih etmeseydi, kendi nefsinden bir muraccihi (tercih ettirici sebebi) bulunmayan bu âlemin mucidi olsun

262. Mahmul (Yüklem) şartıyla zaruriyet: Mahmulün, mevzuunda (öznesinde) cüz ya da şart olduğu önermelerdir. Örneğin Zeyd âlimdir önermesi, mümkün bir önermedir. Ancak "âlim olan Zeyd âlimdir" denildiğinde önerme zaruri bir önerme olur. Zira "âlim" olma öznenin parçası olmuştur. *(Mütercim)*

diye başka bir mevcud aradılar ve mucid, mevcudun vücudunun (varlığının) zaruri olduğuna hükmettiler. Varlığı zaruri olamayan âlemden varlığı zaruri olan mucidine giden bu intikal noktası batılı mülhidin aklının üzerine dalalet mührü vurulduğu için donduğu ilk merhaledir. Ne kadar sorgulasa ne kadar gidip gelse de. Donuyor ve âlemin mucidi olmaksızın mevcut olduğunu söylüyor. Bu donmuş akla, Doğudaki mukallitlerinin akılları tabi oluyor. Tabi ve metbu' olan akıllardan her biri de bunun içinde yer alan "rüchan bilâ muraccih"in gerektirdiği tezatlığı anlamıyorlar. Bu donuk akılların mukabilinde de filozof Emile Sasse'ye, canlı olan aklı "Allah'ın ve âlemin ikisinin birden ademini (yokluğunu) tasavvur edebilirim. Ancak âlemin vücudu ile beraber Allah'ın adem-i vücudunu (yokluğunu) tasavvur edemem" dedirtiyor.

Daha sonra âlemin vücudu ile mucidin varlığına delil getirenler bu mucidin varlığının -âlemin ihtiyaç duyduğu gibi- başka bir mucide ihtiyacı olmadığına hükmettiler. Şöyle ki, sadece âlemi var etmek için değil, lizatihi vacibu'l-vücud olsun. Çünkü şayet kendisi de öncesinde olan bir mucide muhtaç olsaydı ve mucid illetin varlığı kedisinden önce bulunan başka bir mucid illetin varlığına ihtiyacı, icada muhtaç olmayan ilk illete son bulmaksızın peş peşe devam etseydi mucid illetlerin teselsülü lazım gelirdi ki o da batılıdır. İşte bu nokta -yani teselsülün batıl oluşu- âlemin varlığı ile Allah'ın varlığına istidlaldeki ikinci noktadır. O ki, mülhidlerin donuk akıllarının, bu kitabın farklı yerlerinde açıkladığımız gibi Kant ve Şeyh Muhammed Abduh gibi muvahhid filozoflardan ve din âlimlerinden bazılarının şâzz akıllarının önünde durup aşamadıkları noktadır. Âlemin varlığından istinbat edilen Allah'ın varlığında iki zaruret vardır ki hilaflarının imkânsızlığına hükmederler:

Birincisi: Kendi nefsinden vücud ve adem taraflarından birine nispetle bir muraccihi olmayan mümkin âlemin bir mucidinin, bu mucid âlemin varlığını rüchan bila muraccih batıl hükmeden kurtarması için varlığının zarureti.

İkincisi: Bu mucidin lizatihi vacib, vücud ve ademe eşit olan kâbiliyetinden doğan mucide ihtiyacı olması hususunda âleme muhalif olması zarureti. Bu zaruret de teselsülün batıl oluşundan istifade edilir.

Allah'ın vücubunu (vacib oluşunu) bu şekildeki tefsirde, Allah'ın varlığını inni bir yolla ispat eden malum delillere açık olarak dayandık. Bu yol, Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını tefsir hususunda, eserlerinin delalet ettiği kadarıyla müessiri bilmeye ulaştıran inni delillere dayanmayı beğenmeyen, buna bağlı olarak vacibu'l-vücud olmasının sırrını limmi yolla idrak etmeye ulaşmak için Allah'ın hakikatini keşfetmeye çalışan ve hakikatinin vücud olduğunu iddia eden felsefecilerin ve

taraftarlarının yaptıklarından evladır, daha doğru ve daha müstakimdir. Sonra onlar bu davalarını yürütmek (geçerliliğini kabul ettirmek) için, daha önceleri Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını, üzerine bina etmeye uygun görmedikleri inni yoldan destek almaya ihtiyaç duymuşlardır. Şunu diyen ne muhteşem bir şey söylemiş:

"İnsanlar sarhoş olarak şaşırdılar. Bundan dolayı aklı başında olanları da dahi sarhoş. Allah'a yemin olsun ki ne kelîmullah Musa ne mesih İsa ne de Muhammed... Hayır! Ne kutsiyet makamına yükselen Cibrîl ne basit nefis ne de mücerred akıl... Zatının künhüne dair zatında tek (hiçbir şey ona benzemeyen) ebedi olduğundan başka bir şey bilmediler."

Buraya kadar Allah'ın yardımı ve tevfîki ile genel ve hususi olarak iki vücudi mezhebi, özellikle Kelam ilminde muhakkiklerin mezhebi mazharıyla (görüntüsü altında) ortaya çıkan felsefeciler mezhebini tenkit konusunda kâfi gelecek kadarını anlatmış oldum. Sonra tasavvufçular mezhebine mahsus tenkitlerden biri şudur: Allah'ın kitabını dolduran "yaratmak" ayetleri bu mezhebe göre hurafe konuşmalar olması gerekir. Çünkü "yaratmak" ademden (yoktan) var etmektir. Bu ise Allah'ın, ona mahsus olan en celil (büyük) ve kendisinden başkasının güç yetiremediği sıfatlarındandır. Hâlbuki tasavvuf mezhebin "halk (yaratmak)" ve "icad" mümtenidir (imkânsızdır). Hatta gökleri ve yeri yaratan ve her şeyin yaratıcısı olan Allah, hiçbir şey yaratmamış, ayanı sabitede vücud (var olma) kokusunu almamıştır, alması da mümkün değildir. Bilakis yaratma ve icad Allah'tan başka ilah yaratmak kadar imkânsızdır. Çünkü vücud Allah'ın kendisidir. Ondan başka ne vücud ne mevcud vardır. Ortada biri yaratıcı vacibin vücudu, diğeri yaratılmış mümkinatın vücudu olarak iki vücud yoktur. Bilakis vücud birdir ve vaciptir. Bundan dolayı mezhepleri vahdeti vücud mezhebi olarak tabir edilmiştir. Bu aynı zamanda vahdeti mevcudu da gerektirir. Zira onlara göre vücuddan başka mevcud yoktur.

Burada şuna da -belki daha önce de dikkat çekmişizdir- dikkat çekmemiz gerekir. Onlar çoğu insanın zannettiği gibi mahsus olan âlemi inkâr etmezler. Bilakis âlemin varlığını (vücudunu) o varlığın kendisinin olması (âlemin vücudu olması) manasında inkâr ederler. Binaenaleyh onun (vücudunun) Allah'ın vücudu olduğunu iddia edenler bundan dolayı Allah'ın âlem ile ittihat ettiğini söylemekle suçlandılar. Onları bununla suçlamaya gerek yoktur. Zira onlar kitaplarında âlemin, Allah'ın aynı olduğunu açıkça söylemektedirler. Buna da kitap ve sünnetten delil de getirdiler. İlerde bunu beyan edeceğiz. Bu tembihten mutasavvıf Türk yazar İsmail Fenni Beyin *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* kitabında yazdığı "son dönemlerdeki maddenin yok olması ve enerjiye dönmesi gibi bilimsel keşifler, eşyanın varlığı sadece idra-

kimizin mahsulüdür, hakikatte vücudu (varlığı) yoktur diyen batılı idealist bilginlerin... Bunların hepsi tasavvuf mezhebini teyit etmektedir" şeklindeki düşünce, kaynağı onların mezhebini hakkıyla anlamak olan bir hatadır. Her ne kadar müellifin kendisi bu mezhebi ve mensuplarını tenkit edenleri onların maksatlarını anlamakla eleştirse de. Çünkü sûfinin bizden farklı mahsus eşyanın varlığını ikrar konusunda değil ki mezhebini teyit için eşyanın hakikatini inkâr eden ve bunu zihinlerimizin eylemine yükleyen Batılı garip mezheplerin desteğine ihtiyaç duysun. Bilakis sûfinin bizimle ihtilafı bu mahsusatın isimlendirilmesi konusundadır. Biz "âlem" o ise "Allah" diye isimlendirmektedir. Hatta âlemin, Allah ile ittihat etmesi düşüncesini, ona göre âlemin madum Allah'ın ise mevcud, vücudu mahsûs (duyularla algılanan) ve meşhud olan her mevcudun Allah'ın kendisi olmasına binaen kabul etmemektedir. Böyle olması, onların nezdinde ilmi olarak kesinleşmiş olan "vücud, Allah'ın kendisidir" düşüncesinden dolayıdır. "Âlemin ulûhiyeti" düşüncesinin ise onun mevcud olmasından başka kaynağı, temeli yoktur. Dolayısıyla vahdeti vücud mezhebinin bütün mahsûsâtı varlığını inkâr eden sofistailerin artıkları olan idealistler mezhebi ile hiçbir münasebeti yoktur. Vücudi tasavvuf mezhebini sofistailerin mezhebinden, vahdeti vücud mezhebini hakkıyla anlamadıkları için -ki bunlar bu mezhebi müdafaa eden müelliflerin çoğunluğudur- ayırt etmeye ihtiyaç duyanlar, şu yolu izliyorlar: Sofistai Allah'ın ve âlemin vücudunu birlikte inkâr ediyor. Vücudi sûfi ise Allah'ın vücudunu inkâr etmiyor. Bilakis vücudun hepsini içine âlemin vücudunu da alacak şekilde onda (Allah'ın vücudunda) hasrediyor. İşte hasr (kısıtlama)dan âlemin nefyi hâsıl oluyor. Bundan bir mülahaza vardır. Çünkü Allah'ın vücudu ile âlemin vücudu arasındaki ikilik inkâr edildikten sonra insanlar, bu mevcudatın âlem olduğuna hükmetmek yerine Allah olduğunu hükmetmekten daha akıllıdırlar. Vahdeti vücud mezhebinin âlemin varlığını inkâr suretinde Allah'ın varlığını inkâr etmiş olması yani Allah'ın varlığını incelikle ve ustalıkla inkâr etmiş olması uzak değildir.

Komik garip durumlardan biri, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*'ni müellifinin "vahdet-i vücud akîdesinde insanların birbirlerine sevmesine ve aralarındaki düşmanlık ve kini kaldırmaya teşvik meziyeti vardır" iddiasıdır. Sanki şöyle diyor: "Hepimiz bir vücuduz -yani Allah- o vakit ne diye birbirimize düşmanlık ediyoruz? Ancak vaka şu ki: Gerçekten vuku bulan düşmanlık bizim en azından tek vücud olmadığımızı, tek mevcud olmadığımızı göstermesi gerekmez miydi?

Vahdet-i vücud mezhebinde bu meziyeti tasavvurdan daha garibi ve daha dalaletle olanı bu müellifin (s.259)'da söylediği şu hususlardır: "Son dönemlerde yapılan ve tabiatın her noktasında hatta hücrelerde ve mikroplarda garip ruhani olguları

keşfeden deneyler, pozitif ilim mensuplarına bu olguların ilk illetini araştırmayı hem de âlemin haricinde değil bilakis kâinatın (varlıkların) kendisinin vücuduna en yakın noktada."

Acaba kendisi Allah'ın ilminin, kudretinin ve iradesinin âlemin parçalarından her bir parçanın zahirinde ve batınında nüfuz etmiş olmasından, -vahdeti vücud mezhebini tenkit sebebi olan- zatının o parçada hulul ettiğine yahut o parça ile birleştiğine istidlal etmeye mi çalışıyor? Sanki Allah'ın göklerinden, yerinden, ikisinin içinde eve arasında bulunan zerrelere kadar olan âlemde hükmünü bu hululi yahut ittihadi suretten başka bir yol ile infaz etmeye (gerçekleştirmeye) kudreti yoktur, buna güç yetiremez. Binaenaleyh Allah'ın vacibul vücud olması için -felsefecileri taklid etmiş oldukları iddialarına göre– nasıl vücudun kendisi olması gerekiyorsa aynı şekilde -onların iddialarına göre– âlemi, akılları hayrette bırakan bu hegemonyada idare etmesi için âlemin bizzat kendi olması icap eder. Allah Teâlâ ise bunların hepsinden münezzehtir, yücedir. Bu böyle... Ben de *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* kitabının değerli bir kitap olduğunu ve müellifinin -Allah mükâfatını versin- muasır ladiniliğe (laiklik, dinsizlik) karşı İslâm'a gayret ve iman ile dolu bir kalple batılı bilim adamlarının sözlerinden kıymetli şahitler getirerek mücadele ettiğini kabul ediyorum. Ne kendisinde ne de kitabında vücudi tasavvuf eğilimi dışında bir ayıp yoktur. Bununla beraber müellifin kendisi tasavvuf iddiasında olanların çoğunluğunu, vahdet-i vücud düşüncesi aracılığı ile zındıklığı yaydıkları ve üzerlerinden şeri mükellefiyetleri kaldırmak için onu kalkan olarak kullandıklarını itiraf etmektedir. Ancak hak şu ki bu kötü durum o sözde mutasavvıfların sadece kötü niyetlerinin veya o mezhebi yanlış telakki etmelerinin bir neticesi değildir. Bilakis mezhebinin kendisinin de tabii bir neticesidir. Nitekim *Fusus*'ta dalalete sürükleyen fasit birçok neticesi açıkça verilmiştir. Acaba Şeyh-i Ekber de mezhebi yanlış, kötü telakki eden zındıklardan mı? Kitabında bulunan rastgele savrulmuş sözler, söyleyeni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* müellifinin bu mezhebi kendilerine nispet etmekte teselli olduğu evliyaullah zümresinden bir kenara çıkarmayı bırak İslâm dairesinden çıkarmaya kâfidir. Eğer müellif Şeyhu'l-Ekber'in savrulgan sözlerinin müevvel olduğunu iddia ediyorsa o zaman o sözde mutasavvıf zındıkların sözlerinin ve fiillerini tevil etseydi ve Şeyh'in sözlerinden şikâyetçi olmadığı gibi onlarında sözlerinden şikâyetçi olmasaydı. Onların da onun gibi arif veliler olmadığını kim bilebilir? Haramları helal saymaları ve İslâm şeriatının tekliflerinden çıkmaları onlara bir zarar getirmiyordur.

Aynen

"Kul rabdir, rab de kuldur.

Bir bilsem mükellef kimdir?"

sözünün, Allah katında ve insanlar nezdinde Şeyh'in makamına bir zarar vermediği gibi.[263]

Konumuza dönelim: Vücudi tasavvufçuların, her şeyin vücudunu Allah'ın vücudundan, hatta Allah olmasından kaynaklan ve bizim kökünden yıktığımız vücud felsefesine bina edilen; Allah'tan başka hiçbir var olmadığı akidesiyle beraber bu akide üzerine terettüp eden, Allah'ın hiçbir şey yaratmamış olmasını ve yaratmasının mümkün olmadığını gerektiren fesatlar bir tarafa, onların ilk akidelerini teyit sadedinde zikretmelerine karşın buna zıt olan akideler (inançlar) vardır. Sanki onlar ikinci akidelerinin kendisinin ilk akide gibi ulûhiyet şanıyla uyuşmadığını bilmiyor olmalarına ek olarak bu inançların onunla çeliştiğini bilmiyorlar.

Bu akidelerden biri: Onlar, âlemin bütün cüzleriyle Allah ile kaim arazlar olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu, âlemin vücudunu nefyi sadedinde iddia ediyorlar. Ancak arazın, mevcudat kısmından olduğunu bilmiyorlar. Allah Teâlâ'nın bir mahalde hulul etmesinin, bir hulul edene mahal olmasının, zatında hâdis bir şeyin kaim olmasının caiz olmadığını bilmiyorlar.

Biri de: Onlar, âlemin her an yok olup sonra (tekrar) var olduğunu iddia ediyorlar... Buna bağlı olarak onlara göre cevherin bekası (devamlılığı) arazlar gibi misli-nin (aynının) yenilenmesiyle olur. Bundan dolayı şöyle diyorlar: Şeyh Ebul-Hasan el-Eş'ari, arazın iki farklı zamanda baki olmadığını söylemekle doğru, bu hükmü araza tahsis etmekle de yanlış yapmıştır. *Fusus*'ta, Şuayb Fâssı'nın sonunda şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın âlemin enfâs (nefeslerle) ile beraber bir aynda (nesnede) yeni bir yaratılışa tebdili hakkında söylediği ne kadar güzeldir! Bir taife hakkında hatta âlemin çoğu hakkında şöyle buyurmuştur: **"Doğrusu onlar, yeni bir yaradılıştan lebs (şüphe ve karışık bir düşünce) içindeler"**[264] emrin, enfâs ile beraber yenilendiğini bilmiyorlar. Ancak Eş'ariler bazı mevcudatta bunu buldular, muttali oldular, bunlar da arazlardır. Hüsbaniye ise bunu âlemin hepsinde buldular, muttali oldular. Nazar ehli hepsini cehalet ile itham ettiler. Ancak her iki fırka da hata etti. Hüsbaniyenin hatası âlemin hepsinde tebeddülün (değişimin) olduğunu söylemek-

263. Bu beyiti Şeyh Bâli Fusus şerhinde s.111'de Şeyhi Ekber'den nakletmiştir.

264. *Kaf*, 15

le beraber bu sureti kabul eden ve ancak kendisi ile bulunabilen ma'kul (akledilir) cevherin birliğini bulamadılar, ona ulaşamadılar. Nitekim o suretler de ancak o cevherle akledilebilir. Bunu söyleselerdi meseleyi tahkik makamını kazanırlardı... Eş'arilere gelince âlemin hepsinin arazlar toplamı olduğunu, binaenaleyh her an değiştiğini bilmediler. Çünkü araz iki zamanda baki olmaz, devam etmez."

Ben de diyorum ki: *Fusus* sahibinin ve vücudi tasavvuf taifesinin hepsinin âlemin hepsinde ve her an, yok olup sonra yaratılma sonra yok olup sonra yaratılma yoluyla değişimi olduğu sözleri, düşünceleri, zikredilen Kur'ân ayeti ve düşünceyi iktiza ettiğinden dolayı (çıkmış bir düşünce) değildir. Çünkü ayet ve öncesinde sure başından beri zincirleme gelen ayetlerin hepsi ölümden sonra dirilme ve bunu inkâr edenlerle mücadele hakkındadır. Hatta *Fusus* sahibinin ve vücudi tabilerinin anladığı şekliyle "yeni yaratılış" düşüncesi, onların vahdet-i vücud ve mevcud mezhebinden dallanan âlemin varlığını inkârı ayetten anlamaya ve istinbat etmeye çabalayarak teyit için uydurdukları bir düşüncedir. Ancak onlar şunu gözden kaçırıyorlar! Onların adem ile icad arasındaki vakitlerde dahi olsa âlemin varlığını aynı zamanda yaratılışın yenilenmesini itiraf etmeyi ifade eden; -her iki itirafın da âlemin varlığını inkâr eden ve Allah'tan başka mevcud olmadığı ve Allah'ın da yaratılamaz olduğu için bir mevcudun yaratılmasına imkân vermeyen vahdet-i vücud düşüncesine aykırı olmasıyla beraber- arkasından ademin, onun arkasından icadın, onun da arkasından ademin geldiği şeklinde devam edip giden âlemin yaratılışının yenilenmesi düşüncesi... Hatta bu akide yeni yaratılıştan önce ilk yaratılışa aykırıdır.

Buna bağlı olarak, vahdeti vücudu benimseyen aynı zamanda yaratılışın her an yenilendiği fikrini ya ikinci görüşün, birinci görüşün muktezası olduğu ya da yaratılışın yenilendiğini kabul etmeyen Kelamcıların yaratılmışın bekası sırasında yaratıcıya ihtiyacı olmadığını düşündükleri; binaenaleyh yaratılmışın, yaratıcıya ihtiyacının devamını tespit için yaratılışın yenilendiğini iddia ediyor oldukları iddiasıyla kabul eden vücudi tasavvufçulara... Evet onlara diyoruz ki:

Siz, varlığını kendi varlıkları değil de Allah'ın varlığı sayarak kâinatın vücudunun (varlığının) olmadığını iddia ediyorsunuz. Sonra bu iddianızı unutup mevcudâtın iki zamanda bekası konusunda bizimle münakaşa ediyorsunuz. Hâlbuki mevcudâtın vücudu Allah'ın vücudundan ibaret olunca mevcudun bu vücud ile ilelebet baki kalmasının bir mahzuru yoktur. Hatta iki vücud arasında yer alan ademine (yokluğuna), Allah'ın yokluğuna imkân bulunmadığı gibi imkân yoktur. Size göre Vücudu, Allah'ın vücudunu temsil eden âlemi, yeniden yaratılması da mümkün değildir, yaratılmanın akabinde gelen idamı (yok edilmesi) da mümkün değildir. Bize

göre yeni icadlara ihtiyaç yoktur, Allah'ın var ettiğine de icadı esasında kendisine takdir edilen beka müddetince kalmalarına da bir mâni yoktur. Vücudu, Allah'ın icad etmesine, bekası da Allah'ın baki bırakmasına dayanmıştır. O da başında da bekasında da Allah'a muhtaçtır. Mezhebimiz, onun başlarken Allah'a muhtaç olduğu bekasında müstağni olduğu Kelamcılar mezhebi değil ki sizin yaratılışın yenilenmesi görüşünüz Kelamcıların mezhebinde vuku bulan noksanlığı tamamlama, telafi olsun.[265]

Biz yaratmanın her an mahluk üzerinde yenilendiğini söyleyen tasavvufçulara soruyoruz: Bir mevcud üzerinde bekası halindeyken icad ve ademin sürekli peş peşe devam edip durmasını söylemeye sevk eden sebep nedir? Ayrıca vücudun sonra ademi ne ile olmaktadır? Allah'tan bir tesir ile mi? Yoksa kendi kendine yok oluyor da Allah onu üçüncü defa yaratıyor ve bu şekilde devam mı ediyor? Birinci ihtimale yer yoktur. Çünkü Allah belirli bir müddete kadar var olmasını istemektedir. Delili, onun ikinci, üçüncü defa yaratmasıdır. Dolayısıyla o müddet içerisindeki ademi Allah'ın iradesinin hilafınadır. Yok edilmesinin, zikretmiş olduğumuz sebeplerden dolayı Allah'tan başka mevcud bulunmadığı iddiasını içeren vahdeti vücud mezhebini tahkik için olmasına da yer yoktur. Buna bağlı olarak vücudâtı arasında yer alan idamları (yok edilmeleri)nın kendinden olduğu kesinlik kazanmış olur. Binaenaleyh mümkinin girmiş olduğu hallerin bazısında -ki bu hal de vücudundan sonraki adem halidir- Allah'tan müstağni olması icap eder. Böyle olunca Kelamcıların yönelttikleri itham kendilerine dönmüş olur. Buna ek olarak sanki Allah'ın mahlûkatına, yaratmayı sayısız defa yenilemeden belirli bir vadeye kadar devam edecek bir vücud (varlık) vermeye kadir değildir. Allah'ın onu, varlığının Allah'ın dilediği kadar devam edeceği şekilde yaratmış ve icad etmiş olması daha güzel, akla daha yakın ve gözlemlenen hale daha muvafık değil midir? Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Doğrusu Allah gökleri ve yeri zevâl bulmaktan tutuyor."**[266] Dolayısıyla vücudu ve vücudunun devam her ikisi, yaratmasını başlatıp sonra idam edip sonra tekrar yaratmaya ihtiyaç duymaksızın Allah'a dayanmaktadır.

Sadri Şirazi'nin ölümden sonra diriliş meselesinde madumun aynıyla iadesinin mümkün olduğunu söyledikleri için Kelamcıların üzerine yağdırmadığı kötü, çirkin söz bırakmamasına rağmen[267] bu yenilenen yaratmayı kabul etmesi saçmalığın zir-

265. Evet, bazıları, kelamcılara göre illete muhtaç edenin imkân değil hudûs olmasından, hadis olanın bekasının illet olmaksızın olacağı vehmine kapılmışlardır. Ancak durum onların vehmi gibi değildir. Çünkü muhtaç eden hudûstan maksat, bekanın karşıtı olan hudûs değil kıdemin (ezeliliğin) karşıtı olan hudûs manasındadır.

266. *Fatır*, 41

267. Bkz. *Esfar* s.83-84

vesidir. Nitekim kendisi, tasavvufçuların dünyada var olduğunu söyledikleri yaratmanın yenilenmesinde madumun aynıyla bir defa değil defalarca iadesi vardır.[268]

Ayrıca âlemin bütün cüzleriyle araz olması, böyle olduğunu yaratılmasının yenilenmesinden çıkarılması da müsellem (kabul edilmiş) değildir. Çünkü araz olmadan da yenilenmesi mümkündür. Nitekim bu yenilenmeyi ayetten çıkarmak da müsellem değildir. Hatta Hüsbaniyenin hepsinin baki olmadığı görüşünün doğru olması bir tarafa Eş'arilerin arazın bekasının devam etmediği görüşlerinin doğruluğu müsellem değildir. Eş'arilerin bu görüşlerinde, yaratıcının ve yaratılmışın varlığını inkâr eden Hüsbanilerin, mahlûkun varlığını yaratıcının da onu icada ve iki zaman baki bırakmaya kadir olmadığını söyleyen vücudîlerin gayelerinden farklı bir hususi bir gayeleri vardır.

Sonra *Fusus* sahibinin yeniden yaratma ayeti hakkındaki sözü, kitaptan bir ilmi bulunan şahsın göz açıp kapamadan Hz. Süleyman'a getirmiş olduğu Belkıs'ın tahtı meselesindeki sözüne benzemektedir. Şeyh, bir şeyin iki anda iki mekânda kevn (oluş) olan hareketin en az iki ana muhtaç olmasına binaen bu seviyedeki bir hızla getirmesine imkân olmadığını iddia etmiştir. Daha sonra, yaratmayı yenileme kendisine bağlı olarak, Allah'ın o tahtı yerinde yok edip Süleyman'ın yanında yarattığını söylemiştir. Şeyh, birinci tahtı yok edip ikincisini yaratmış olmanın Kur'ân'ın getirmeyi ifade eden nassıyla uyuşmadığını hatırlamaması yahut bunu umursamamıştır. Ayrıca bekanın göz kırpmasının birden fazla anı içine aldığını da bilmemiştir. Nitekim ifrit, o tahtı Süleyman makamından, yani mahkeme meclisinden kalkmadan getireceğini vadetmişti! Ki bu meclisi, gün ortasına kadar devam ediyordu. Göz açıp kapama ile sınırlı olan müddetin bunda daha hızlı olduğunda şüphe yoktur. Ancak Şeyh'in dediği ve imkânsız gördüğü derecede değildir.

Salih Fassı'nda şu söylediklerine bak: "Şüphesiz bir şeyi tekvin hakka değil, kendi nefsine aittir. Hakkın o şeydeki payı sadece emridir. Bundan dolayı şu buyruğunda kendi nefsi hakkında: **"Biz bir şeyi irade ettiğimiz vakit, o şeye "kün (ol)" dememizdir. O da olur."**[269] Haber vermiştir. Burada "tekvin"i şeyin nefsine (kendisine) nispet etmiştir. Nitekim o, sözünde sadıktır. İşin hakikatinde de ma'kul olan da budur. Nitekim korkulan ve isyan olunmayan emir (âmir, yönetici) kölesine: "kalk"

268. *Esfar* sahibinin dünyadaki yaratmanın yenilenmesi hakkında, "bu madumun aynıyla iadesi değil bilakis Eş'ari'nin arazlar hakkında teceddüt emsal (mislinin yenilenmesi) dediği gibi emsalin yenilenmesidir" deme hakkı yoktur. Çünkü buna göre insan fertlerinden muayyen bir şahsın her zaman içerisinde, ondan iki an önce mevcut olup sonra ikinci anda yok olan, misli de üçüncü anda yaratılmış şahsın aynısı olmaması icap eder.

269. *Nahl*, 40

der. Köle de efendisinin emrini yerine getirmek için kalkıverir. Binaenaleyh efendinin bu kölenin ayağa kalkmasında ona kalkmaya dair emrinden başka bir şey yoktur. Ayağa kalkmaya gelince bu, efendinin değil kölenin fiilidir." *Fusus* sahibine göre kâinatı tekvin eden, kendi nefisleridir. Zira kendisi nassın zahirine olduğu gibi bakmış, makdûratın yüce Mevla'nın meşietinin onlara taalluk etmesi hasebince kolay ve hızlı meydana gelişini temsil eden belağı üslubu gözden kaçırmış, ihmal etmiştir. Sanki Allah bu makdûrâttan bir şeyi tekvin etmek istediği zaman ona emir verir o şey de herhangi bir tekvin (yaratma, var etme) olmaksızın kendi nefsinden oluverir.[270] Bütün hallerde mükevvin Allah'tır. Bir şeyin kendini tekvin etmesine gelince bu muhaldir, o şeyin kendini icad (var) etmek için varlığından önce mevcud (var) olmasını gerektirir. Dolayısıyla ortada Şeyh'in iddia ettiği gibi ne emir ne memur ne de bir şeyin kendi nefsini tekvini vardır. Bilakis bunların hepsi ancak Allah'ın iradesinin hızlı ve kolay şekilde nüfuzuna temsil ve ondan mecazdır. Hatta iş, vakıa Allah için temsil edildiği ifadeden daha hızlı daha kolaydır. Temsilde ancak o sürat ve kolaylığı muhataplara kavratma ve akıllarına yaklaştırma vardır. Mecazın karinesi ise zikrettiğimiz imkânsızlıktır. Ancak Şeyh, Allah'ın ve Rasûlü'nün kelamının manalarını tahrif tutkunu olduğu için muhali mümkin, mümkini de muhal görmektedir. İkincisinin (mümkini muhal görmenin) örneği ise daha önce aktarılan, Belkıs'ın tahtının Süleyman *(aleyhisselam)*'ın göz açıp kapatması bitmeden getirilmesinin imkânsız olduğunu söylemesidir.

Kur'ân manalarını tefsirde, Kur'ân ile oyun oynamak derecesindeki genişlik *Fusus* sahibinin ve vücudî mezhep mensuplarından başkalarının izlediği bir adettir. Yeniden yaratma ayeti, Belkıs'ın tahtını getirme ayeti tefsiri tağyire (değiştirmeye) çevirdikleri en az örneklerdir. Zira bunlardan çok daha vahimi daha fasidi de vardır. Hatta bu hal yani vücudî tasavvufçular ve taraftarlarından kendi mezheplerini teyit için gördüğüm Allah'ın ve Rasûlü'nün kelamını apaçık tahrifleri, beni onların mezhebinin batıl olduğuna ilk uyandıran husus olmuştur. Aynı şekilde bu tür tahriflerin ancak ya kötü bir cahilden başka kimseden sadır olmayacağını gördüm. Eğer onlar bu muharref manaları, Kitab'ın ve Sünnet'in "bâtın" manalarına nispet ediyorlarsa o zaman benim nezdimde o manalar "bâtın" isminden çok "batıl" ismini almaya daha layıktırlar.

Bu konudaki fahiş tahriflerden biri, Allah Teâlâ'nın **"Onlara bir ayet geldiği zaman Allah'ın Rasûllerine verilenin (mucizelerin, ayetlerin) aynısı bize verilmediği sürece asla iman etmeyeceğiz. Allah risaletini (peygamberliğini) nereye**

270. Bize göre ise *(Mütercim)*

tevdi edeceğini elbette en iyi bilendir"[271] buyruğunda geçen "Allah'ın Rasûlleri" ifadesini mübteda (özne) hemen arkasından gelen "Allah" lafz-ı celalini haber yapmışlardır.[272] Bunu da her mevcudun Allah olmasını icap ettiren vahdet-i vücud anlayışını esas olarak yapmaktadırlar. Buna göre Allah'ın Rasûlleri yine Allah olmaktadırlar.

Onların "Allah'ın Rasûlleri, "Allah" şeklindeki cümleyi mübteda-haber yapmanın ayetin dizilişteki nizamını alt-üst ettiğini, bu cümleden önce gelen "verilen" ve sonrasında gelen "daha iyi bilir" ifadelerini irabi bağından koparıldığın bilmemelerine imkân yoktur. Artık vücudi tasavvufçular hakkında hüsn-ü zanda ısrar eden ibret alsın ve onların, Allah'ın Rasûllerini, -Allah'ın Rasûlleri oldukları için değil de bilakis bu Allah'ın hakikatinin vücud olduğu faraziyesinden doğmuş vahdeti vücud akîdesinin muktezası olduğu için- ilahlaştırma konusunda Kur'ân'ın şahitliğini tahsil için Allah'ın kelamını tevilde ne derece ölçüsüz olduklarını görsün. Sadece Allah'ın Rasûllerini değil, her mevcudu ilahlaştırmayı esas olan o akîde...

Yine bu tahrifin örneklerinden: Allah Teâlâ'nın **"Şüphesiz biz, her (küll) şeyi bir kader ile yarattık"**[273] buyruğunda geçen "küll" kelimesinin şaz olan merfu (dammeli) kıraatini esas alıyorlar. Böyle yapıp o kelimeyi "innâ (biz)" cümlesinin haberi (yüklemi) sayıyorlar. Bu durumda birinci çoğul zamir ile ifade edilen Allah, her şey olmuş olur.[274] Allah onların yakıştırmalarından, iddialarından münezzehtir. Hâlbuki merfu kıraatte de mana mensup olan kıraatte olanla aynıdır. İrabı şöyle olur: "Kullü şey'" mübteda, arkasından gelen fiil cümlesi bunun haberi, (mübteda ve haberden oluşan) cümle de "inna" nın haberi olur. Kaldı ki "küll" kelimesinin mensub kıraati de merfu kıraatten daha sahih olmasıyla beraber merfu şekilde gelen kıraati tefsir eder, onların ayeti yorumlamış oldukları uzak ihtimale yormaya mani olur. Buna karşın merfu şekilde kıraatin manasını ifade üslubunda -zahir olan veya olmayan başka bir manaya gelme ihtimali bulunmayan- "nass" olan mensub kıraati tefsir etmesi mümkün değildir. Ancak Kur'ân'ın lafızları ve manaları ile oynamak isteye ne lafzı ne de manevi (manaya dair) bir engel mâni olabilir.

Yine bu tahrifin örneklerinden: Onlar, Allah Teâlâ'nın **"attığın zaman sen atmadın, bilakis ancak Allah attı"**[275] ve **"Muhakkak ki sana biat edenler hakikatinde**

271. *Enam*, 124

272. Bu kıraat şekline göre mana "Allah'ın Rasûlleri, Allah'tır" olmaktadır. *(Mütercim)*

273. *Kamer*, 49

274. Manası: "Şüphesiz biz, her şeyiz" olmaktadır. *(Mütercim)*

275. *Enfal*, 17

Allah'a biat etmektedirler"[276] buyrukları ile Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in Allah'tan başkası olmadığına delil getirmektedirler.

Örneklerden biri de: *"İnsanlara şükretmeyen Allah'a şükretmemiştir"* hadisi ile insanların Allah'tan başkası olmadığına istidlal etmektedirler.

Yine Nebevî hadis şeklinde sundukları "nefsini bilen rabbini bilmiş olur" cümlesi ile her kimsenin nefsinin Allah olduğuna delil getirmektedirler.

Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemeden onlar öğüt alamazlar. O (Allah) ehlu't-takva**[277] **(takva ehlidir) ve mağfiret ehlidir"**[278] buyruğu ile muttakilerin ve insanları affedenlerin Allah'ın kendisi olduğuna delil getirmektedirler.

Yine Allah Teâlâ'nın **"Rabbin kat'i emir buyurdu: Ondan başkasına ibadet etmeyin. Anne babaya da güzel davranın"**[279] buyruğu ile ibadet edilen ve Allah'tan başkası sanılan her şeyin "Allah" olduğuna delil getirmektedirler. Çünkü Allah kendisinden başkasına ibadet etmemeye hükmetmiştir. Allah'ın hükmü de geri çevrilmez.[280] Dolayısıyla birinin iddiasına göre ibadet edildiği zannedilirse bile hiçbir kul ondan başkasına ibadet etmiş olmaz. Buna göre onlar **"lâ ta'budu"** ifadesinde geçen "lâ" edatını nafiye olarak almışlardır. Yahut "nehiy" ifadesini **"ve kâdâ rabbüke"** yani "Rabbin hükmetti ki" karinesi ile tekvini emrin mukabiline yorumlamaktadırlar.[281]

"Sa'd'ın gayur (kıskanma, namus ehli olma) olmasına mı şaşırıyoruz. Şüphesiz ben Sa'd'den daha gayûr, Allah da benden gayurdur. Allah gayretinden dolayı da açık gizli her türlü fuhuşu haram kılmıştır" hadisi hakkında da şöyle demektedirler: "Fahşaları haram kılınca, yani zikretmiş olduğumuz şeyin hakikatinin bilinmesine mâni olunca -ki o hakikat de onun yani Allah'ın eşyanın aynı olmasıdır... Onu (hakikatini)

---

276. *Fetih*, 10

277. Yani kendisinde ittika edilmeye, korkulmaya ehil (layık) olandır. Burada takva ismi meful (korkulan) manasında mastar olarak gelmiştir.

278. *Müdessir*, 56

279. *İsra*, 23

280. Âyet-i kerîmede geçen "kaza" fiilini emretmek değil takdir etmek manasına almışlardır. Buna göre mana "Allah'tan başkasına ibadet edilmemesini takdir etmiştir" olmaktadır. Zahiren başkasına ibadet gibi görünen bir durum varsa o da aslında ona ibadettir. *(Mütercim)*

281. Yaklaşık olarak otuz yıl önce Türkçe olarak telif etmiş olduğum kitaplarımdan birinde şöyle demiştim: Ayette geçen "kadâ"yı vücudi tasavvufçuların yaptığı şekilde "hükm" manasına yorumlamaya en azından "anne babaya da güzel davranın" cümlesinin ona atfedilmiş olması mani olur. Zira buna göre anne-babaya iyi davranmak da hükme bağlanmış (takdir edilmiş) mesleklerden olur. Bu da vakıada anne babaya karşı gelmiş kimsenin bulunmamasını icap ettirir. Ancak vakıa bunun hilafınadır. Bundan dolayı müfessirler "ve kadâ rabbuke" yani kesin olarak emretti ki, şeklinde tefsir etmişlerdir.

gayret ile örtmüştür. O da sensin. Çünkü "gayret" gayr'dan türemiştir. Binaenaleyh "gayr" işitme Zeyd'in işitmesi der, arif ise işitme Hakk'ın aynıdır, der. Geriye kalan kuvvet ve arazlar da böyledir.[282] Herkes de Hakkı bilmiş değildir. Binaenaleyh insanlar arasında fazilet ve rütbe açısından farklar olmuştur." *Fusus*'ta Hud Fassı'nda bu şekilde geçer. Şârihi Kâşâni "o, sensin" sözünde şöyle der: Yani düşünüp itibar edersen enaniyetindir. Zira itibar etmeyecek olursan ve ona fena gözüyle bakarsan himâ (koruluk) ehlinden olursun, artık ne gayret kalır ne de tahrim (haram kılma)."

Fusus'tan İsa Fassı'nda da şöyle der: "Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Andolsun ki "şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesih'in kendisidir" diyenler kâfir oldular.**[283] Onlar sözün tamamında küfür ile hatayı beraber işlemişlerdir. Yoksa ne "o Allah'tır" sözleriyle ne de "Meryem'in oğlu" sözleriyle... Şârih Kâşâni şöyle diyor: Çünkü onlar "hüve (o)" zamirini Allah'a yüklem yapmakla kâfir olmamışlardır. Çünkü Allah, odur. Allah'ı da "o" zamirine yüklem yapıp "O, Allah'tır" demekle de "Meryem'in oğlu" demekle de... Çünkü "Meryem'in oğludur." Böyle demekle de kâfir olmamışlardır. Bilakis Hak Teâlâ'yı Meryem oğlu Mesih'in hüviyetinde hasretmeleri ve Allah'ın onda hulul etmiş olduğu vehimleri sebebiyle... Hâlbuki Allah, hiçbir şeyde mahsur (kısıtlı) değildir. Bilakis O, Mesih'tir ve O âlemin hepsidir."

Hud Fassı'nda da şöyle der: "Hakk'ın birçok nispeti ve muhtelif vecihleri vardır. [Bazıları vardır ki herkeste zuhur eder, bazısı ise gizlidir ancak Allah'ın kalbini nurlandırdığı kimselerde tecelli eder][284] Sen Hud *(aleyhisselam)*'ın kavmi Ad'ı görmez misin? Nasıl **"bu bulut bize yağmur yağdırır"**[285] dediler. Buna bağlı olarak Allah hakkında hayır düşündüler. Allah da kulu onun hakkında ne zannederse o şekil tecelli eder. Bunun üzerine onlara yakınlıkta onların hayal ettiğinden daha tam, daha yüce olanı haber verdi. Zira o, onlara yağmur yağdırsa bu yeryüzünün nasibidir, taneyi sulamadır. Dolayısıyla o yağmurun neticesine ancak uzaktan ulaşabilirler. Lakin onlara şöyle dedi: **"Bilakis bu olmasını acil talep ettiğiniz şeydir. İçinde elim bir azap bulunan bir rüzgâr (fırtına)dır."**[286] Rüzgâr (rîh) ile onlara sağlayacağı rahatlığa işaret etmiştir. Zira bu rîh (rüzgâr) ile onların ruhlarını bu karanlık heykellerden (bedenlerden) kurtarıp rahatlatma vardır. Yine bu rîhte azap yani isti'zab ettikleri (tadından hoşlandıkları, hoş gördükleri) bir durum da vardır. Ancak onları alışkın oldukları şeylerden ayrılığa sebep olduğu için onlara elem vermektedir."

282. Burada *"işitmiş olduğu sem'i (kulağı) görmüş olduğu başarı olurum"* hadisine işaret ediyorlar.

283. *Mâide*, 17

284. Parantez arası *Fusus*'un Bâli şerhinde ziyadedir.

285. *Ahkâf*, 24

286. *Ahkâf*, 24

Allah Teâlâ'nın Nuh *(aleyhisselam)*'ın kavminden hikâye ettiği **"Sakın Vedd'i, Suva'ı Yağus, Yauk ve Nesr'i (bunlara tapmayı) bırakmayın"**[287] buyruğu hakkında da şöyle demiştir: "Onlar Hak Teâlâ'ya dair bunlardan bıraktıkları miktar nispetince cahil oldular, bilgisiz kaldılar. Zira Hakk'ın her mabudda bir vechi (yüzü, sureti) vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen de bilmez"

el-Âlem eş-Şâmih'in müellifi de (s.438'de) Şeyh-i Ekber'in *Fütuhat* kitabında 43. bölümdeki ateş ehli ile alakalı kelamından sonra söylediği şu sözü aktarır: "Hak kelime vaki olmuştur ki onlar o yerin mimarlarıdırlar. Bu sefer hükmü her şeyi kuşatan rahmete verir. Buna bağlı olarak cehennemde onlara makrur (üşüyen) ve mahrur (yanan) olanın nimetini verir. Çünkü üşüyenin (donan) nimeti ateşin varlığı, yananın nimeti ise zemheririn varlığı ile olur. Cehennem de mevcut sureti üzere hem harlı (yakıcı) hem zemherir olarak baki kalır. Ehli de içinde ateşi ve zemheriri (soğuğu) ile nimetlenmiş dururlar. Bundan dolayı cehennemdekiler aynı tabakada bulunanlar hariç birbirlerini ziyaret etmezler. Binaenaleyh yananlar kendi aralarında, donanlar kendi aralarında ziyaretleşirler. Yananın donanı, donanın yananı ziyaret ettiği olmaz. Cennet ehlinin ise hepsi birbirlerini ziyaret ederler. Çünkü nimetleri kabul (olanlardan istifade) konusunda aynı sıfata sahiptirler. Zira onlar burada yani teklif diyarında şirk koşmamış tevhid ehli idiler. Ateş ehlinin ise tevhîd sıfatı yoktu. Onlar şirk ehliydiler. Bundan dolayı kayıtsız olarak mutlak nimetler içinde hepsini kaplayacak ehadi sıfatları bulunmuyordu. Bu sebeple onlar cehennemde iki fırkadırlar. Cennet ehli ise tek fırkaydı. Her ortak bir taife ile bir arada olur. Onlar aynı zamanda ikilik ehlidirler. Orada onlardan başkası yoktur. Onlar cehennem ehli ve oraya ehil (layık) olanlardır. Teslis (üçleyenler) ehline gelince teslisin içinde bulunan "ferdiyet"ten dolayı, onlar için halas (kurtuluş) umulur. Çünkü ferd (tek) "bir" in sıfatlarındandır. Bu haliyle onlar terkibi tevhîd (mürekkep tevhîd) ile muvahhittirler. Bundan dolayı mürekkep rahmetin onları da kuşatması umulur. Bu sebeple "kâfir" diye isimlendirildiler. Çünkü onlar ikinciyi üçüncü ile örttüler. İkinci de bir ile üç arasında bir berzah mesabesinde oldu. Belki (umulur ki) bu vecih üzere teslis ehli, vahdaniyet haziresinde değil ferdâniyet haziresinde muvahhitlere ilhak olurlar. Keşfi manevi ile ulaştığımız görüşümüz budur. Muvahhidler ile teslis ehlini ancak ferdâniyet haziresinde ayırt edebildik. Zira ben onları vahdaniyette gölgeleri olduğunu ferdâniyette de ayanlarını (şahıslarını) gördüm. Muvahhidlerin ayanını ise hem ferdâniyet hem vahdaniyette gördüm, bu şekilde iki taife arasında fark olduğunu bildim. Teslisten fazlasına sahip olanlara gelince hepsi Allah'a hamdolsun cehennemden kurtulmuşlardır. Mükâfatları cennettedir, diledikleri yerde konaklarlar. Ni-

287. *Nuh*, 23

tekim onlar dünyada da ilahi isimler haziresinde istedikleri yerde konaklıyorlardı." Nakleden diyor ki: "Teslisten fazlasına sahip olanlar" dan kastı onun "her mevcudun ilah olduğunu" söylediği görüşünü benimseyenlerdir. İşte bu, kafilenin önderinin nassıdır. Aklın ve imanın sahihse, yerindeyse."

Ben de diyorum ki: Teslisten fazlasına sahip olanlar, her şeyi ilahlaştıranlar vücudi tasavvuf kâfilesinin önderinin görüşüne göre firkaların en faziletlisi ve işin hakikatini en iyi bilenleri ise onlardan sonra en faziletli olanların teslis ehli onlardan sonra da seneviye (ikinciler, düalistler) ashabı olması gerekir. Öyle ki artık tevhîd ehli olanlar, her şeyi ilahlaştırma olan hakikatten diğerlerine göre en uzak oldukları için bütün firkaların en alt seviyesinde olanları olurlar. Bu icap Şeyh'in biraz önce naklettiği muvahhitleri seneviyye ve teslis ehline üstün tutmasına aykırıdır.

Fırkalar hakkında zikredilen tertibe bu şekilde itiraz ettiler. Nitekim bu itiraza şöyle de cevap verilir: Muvahhid ile her şeyi ilahlaştıran vahdet-i vücud mezhebine göre hakka isabet konusunda birbirinden çok uzak değildirler. Bundan dolayı şöyle demişlerdir:

Yüz, bir taneden ibarettir. Şu var ki karşısına

Birden fazla ayna koyarsan o da birden fazla olur.

Sonra sen Allah'ın mevcudâtın adediyle müteaddit o mevcudatın her birinde zahir olana göre, Allah olan bir mevcud olması açısından da bir, binaenaleyh aynı anda hem bir hem müteaddit olmasını Allah'ın Hz. İsa Mesih'ten sonra uydurulan Hıristiyanlıkta ki hem üç hem bir olması ile temsil edebilirsin. Şu var ki muvahhidler, aynı anda hem vahdaniyyeti hem mevcudâtın sayısınca taaddüdü benimseyenlerden olunca yani işin hakikatini bilmeyenlerden olunca Şeyh her şeyi ilahlaştıranı muvahhide üstün tutmuştur.

"Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder durur ki nihayetinde onu severim. Onu sevdiğim zaman onun işiten kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, koştuğu ayağı olurum" şeklinde belagatteki mübalağa üslubu ile varid olan kudsi hadise gelince bu hadis vücudi tasavvufçuların mezheplerinde dayandıkları en büyük delillerden biridir. Ancak onlar Vahdet-i vücudun Allah'ın, nafile ibadetleri yapan abid kulun, mukassir tembele karşı, Allah'ın sevdiğinin buğz ettiğine karşı herhangi bir meziyeti olmaksızın her şeyin aynı olmasını gerektirdiğini kaçırmışlardır. Dolayısıyla nafile ehli olanı ve onun azalarını ilahlaştırma konusunda tahsis etmek küfürdür. Nitekim Şeyh-i Ekber, ulûhiyeti Meryem oğlu Mesih'te sınırlı tutan Hıristiyanların kâfir ol-

duklarını söylemiştir.[288]

Yine Allah Teâlâ'nın: **"Onun misli (benzeri) hiçbir şey yoktur."**[289] Buyruğu hakkında söyledikleri kast edilen manaya tezat olan tahrifin zirvesidir. Çünkü onlar şöyle dediler: Eğer teşbih edatı olan kef harfi zaid değilse o zaman mislinin mislini (benzerin benzerini) nefiy mislin ispatı olur.[290] Eğer zaid mana da hiçbir şey onun misli değildir, çünkü her şey onun aynıdır, misli yoktur şeklinde olursa bunda mislîyeti nefy yoluyla ayniyeti ispat vardır.[291] Hâlbuki her şeye Allah'ın aynı olmasını ispat her şeyin onun misli olmasından daha çirkindir. Ayette kesin ifadeyle belirtilen külli selbin çeliştiği bir misli ispat bir kenara... Kur'an'ın nazmını zorladıkları mana sevk edilmiş olduğu manayla çelişmesi sınırında durmuyor bilakis iki derece ötesine aşıp geçiyor.

Keza Allah Teâlâ'nın **"Ey insanlar, Allah'a fakir (muhtaç) olanlar sizsiniz"**[292] buyruğunda söyledikleri ile Allah Teâlâ, iftikârın (muhtaciyetin) başkasına değil yalnız kendine olduğunu ispat etmiştir. Ancak biz mahlûkatın birbirlerine zarureten ihtiyaçları olduğunu görüyoruz. Bu da kendisine muhtaç olunan her şeyin, başkası değil Allah olduğuna delâlet eder." *Mevakif*'te[293] (c.1. s. 227'de) bu şekilde geçmiştir.

Ben de onlara şöyle itiraz ediyorum: Vahdet-i vücuda bina edilen mezheplerine göre muhtaç olanın da Allah'ın aynı olduğunu unutmuşlardır. Zira bu mezhep olmasaydı akıl sahibi hiç kimse ayeti kerimeden çıkardıkları bu manayı çıkarmaya cüret edemezdi. Mezhebin doğruluğunu kabul etmek halinde de sadece ihtiyaç olunanları Allah olmakla tahsis etmenin bir delili, yine **"Allah'a muhtaç olanlar sizlersiniz"** buyruğunun da bir manası yoktur. Zira muhtaç olanlar kimler, muhtaç olunan kim?

Yine **"Yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım dileriz"**[294] buyruğu hakkında söyledikleri de buna benzer: "Emir manasında bir haberi cümledir. Bu, bu

288. *Fusus*'tan yaptığımız iki nakilde görüldüğü üzere.

289. *Şûrâ*, 11

290. Nuh Fassı'nda şöyle geçer: "Allah Teâlâ "Leyse kemislihi şey" demiş hem teşbih yapmış hem de tesniye (ikili) yapmıştır." Şarihi Kâşâni de şöyle demiştir: Bu izah kef harfinin zaid olmamasına göredir. Mislin mislini nefyetmiş, misli ispat etmiştir.

291. Hud Fassı'nda şöyle geçer: "Leyse ke-mislihi şey"i mislin nefyi şeklinde alırsak mefhumu ve bu konuda varid olan sahih haberler ile Hak Teâlâ'nın eşyanın aynı olduğunu tahkik etmiş oluruz.

292. *Fâtır*, 15

293. Vücudi tasavvuf konusunda Emir Abdulkadir el-Cezâiri'ye ait bir kitaptır. Kelam ilminde aynı isimle olan Kadı Aduddin el-İci'nin malum kıymetli kitabından farklıdır.

294. *Fatiha*, 5

duayı öğretmedir." Sonra şöyle dediler: "Boyun eğeni, tezellül edeni şühud konusunda Hak olmayan bir şeye tezellül, boyun eğme ve amade olma, şirktir. Arif olanın boyun eğmesi, tezellülü ve âmâdeliği o müteayyin zahir yüzden (zattan) başkasına olmaz. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Onlar, dini ona halis kılarak Allah'a ibadet etmekten başka bir şeyle emrolunmadılar."**[295] Şu manada: Taati, tevhîd ve boyun eğmeyi hâlisane yapmak ancak bu şühud ile mümkün olur. Zira her mahlûkun mutlaka bir mahlûka boyun eğmesi, amade olması vardır. Allah Teâlâ da bize şirkten halas olmayı (kurtulmayı) öğretti. Geçmiş ifadenin benzeri ile de bize yardım talep etmeyi öğretti. Binaenaleyh biz de her şeyde Hakk'ı müşahede eder ve sebep ve araçlardan ondan yardım isteriz. Allah kendisinden başkasına muhtaç olana, boyun eğme, başkasından yardım isteyene rahmet ettiği zaman ona marifetiyle ve onun yüzünü (zatını) her şeyde müşahede etmekle öğretir. Buna bağlı olarak Allah'tan başkasına ibadet etmeyen ve ondan başkasından yardım istemeyen olur. ***"İşte bu, Allah'ın lütfudur onu dilediğine verir."***[296] Mezkûr kitabın 1. c. 358. sayfası.

Bir bak değerli okur -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- kelamın ve emrine âmâde olmanın manalarını nasıl da zıtlarına çeviriyorlar. Allah kullardan, Allah'tan başkasına muhtaç olmamalarını ve başkasına muhtaç olmanın, fakirin (muhtacın) fakire (muhtaca) -zira muhtaç muhtaca hiçbir fayda veremez- muhtaç olma kabilinde olduğunu bilmelerini istemektedir. Yine onlardan ihlaslı kulları olmalarını, binaenaleyh ondan başkasına boyun eğmemelerini, başkasından yardım dilememelerini istemektedir. **"Allah kulunu kâfi değil mi (yetmez mi)?"**[297] Ancak bu mertebeye yani Allah'a halisane kulluk mertebesine erişmek herkese nasip (kolay) olmaz. Vahdet-i vücud mezhebi mensubu efendiler, bunun bu derece zor olduğunu görünce, insanlara kolaylaştırma yolu inkişaf etti. Allah'tan başka herkese muhtaç olmayı, herkese boyun eğmeyi, herkesten yardım dilemeyi onlara mübah kıldırlar. Yalnız arif olmayanların öyle olduğunu zannettikleri o "başka (gayr)" nın (örneğin) Zeyd, Amr suretinde olan "Allah" olduğunu bilmeleri şartıyla... İşte bu ilim sayesinde de şirkten kurtulmuş olacaklardır. Onlara "bu şirkin tâ kendisidir" dediğin zaman da şerik (ortak) şerikin (diğer ortağın) aynı olmaz. Biz ise ayniyetten bahsediyoruz" şeklinde cevap verirler. Kahrolasıcalar! Hileleri ne iyi biliyor, bu konuda ne düzenbazlar.

Yine Allah Teâlâ'nın: **"Şüphesiz bunda kalbi olan kimse için... Öğüt vardır."**[298] buyruğu hakkında şöyle demişlerdir: "Öğüt almayı sadece kalbe tahsis etmesinin

295. *Beyyine*, 5
296. Maide 54
297. Zümer 36
298. Kaf 37

sebebi, kalbin türlü sıfatlar ve suretler arasında tekallübünden (dolaşmasından) dolayıdır. Hakk'ın o surette tecelli eden olduğunu bilir ve o surette ona ibadet eder. İşi olduğu haliyle idrak etmiş olur ve onu vasıflardan biriyle kutlanmaz. Hak "aklı olan kimse" dememiştir. Çünkü akıl zincirdir (bağdır, kayıttır). İşi tek bir vasfa hasreder. Hakikat ise işin kendisinde hasrı kabul etmez. Dolayısıyla akıl sahipleri işi, işin bizatihi olduğu haliyle bilmezler. Kur'ân'ın öğüt olması, aklı olan için değildir. Zira Kur'ân işin, hakikatinin nasıl olduğunu beyan etmek için indirilmiştir. Akıl ise fikri nazarıyla ona ulaşamaz. Onlar da yani aklı olan kimseler, Hakk'ı kendilerine mahsus itikatla sınırladıkları ve başkasından onunla ilgili itikatları nefyettikleri için birbirlerini tekfir eden birbirlerine lanet okuyan hususi inançların sahipleridirler. Ancak kalp ehli arasında çekişme yoktur. Çekişme, ihtilaf, ancak itikat ehli arasında olur." *Fusus*'un Şuayb Fassı'nda ve Bâli şerhinde bu şekilde geçer.

Özeti, kalbi ve ehlini övüp aklı ve akıl sahiplerini yermektir. Sanki Allah Teâlâ kitabında: **"Şüphesiz bunda akleden bir kavim için ayetler vardır."**[299] **"Şüphesiz bunda akıl sahipleri için öğüt vardır."**[300] **"Ey akıl sahipleri benden korkun"**[301] **"Şüphesiz bunda Nuh'a (akıl) sahipleri için ayetler vardır."**[302] **"O (ayetleri) ancak âlim olanlar akleder."**[303] **"Dediler ki: Biz, işiten yahut akleden olsaydık ateş ashabı (ehli) arasında olmazdık."**[304] buyurmamıştır.

O delilere göre aklın yerilmesini hak ettiren günahı tek bir akide yani "bir" ilah inancı üzerinde durması sınırsız ilahlar arasında dolaşmamasıdır.

Bütün bunlardan sonra şu da var ki ayetteki "kalp" akıl manasındadır. *Muhtar es-Sihah* adlı sözlükte: Kalp: Fuad (yürek) bazen akıl manasında kullanılır. Ferra, Allah Teâlâ'nın: **"Şüphesiz bunda kalbi olan kimse için öğüt vardır"** buyruğu hakkında, "yani aklı olan" demiştir. Bu böyledir, çünkü İslâm akıl ile kalbi birbirinden ayırt etmez. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Onlar yeryüzünde dolaşmazlar mı? Ki kendileriyle akledecek kalpleri olsun!"**[305] Şüphe yok ki fıkıh (kavrama) ve anlama aklın eylemidir. Akıl ile kalp ayrımı, kalbin akıldan üstün tutulması daha önce kitabın mukaddimesinde ve birinci bölümün mukaddimesinde tafsilatı geçtiği üze-

299. Ra'd 4
300. *Zümer*, 21
301. *Bakara*, 197
302. *Tâhâ*, 54
303. *Ankebut*, 43
304. *Mülk*, 10
305. *Hacc*, 46

re Hristiyanlığın üslubu, usulüdür. "Aklı olan kimse" dememiştir diyen *Fusus* sahibi İslâm ile bu üsluba doğru meyletmektedir. Burada onların Zikri Hâkim'in ayetlerinin manalarını tahriflerine örnekler verme sadedindeyken daha önce *Fusus*'tan Hud Fassı'nda yaptığımız nakli, üzerine yaptığımız talik ile beraber tekrar vermemiz yerinde olacaktır: "O, vücudun aynıdır. Zira o, her şeyin üzerinde hafiz olandır. Hiçbir şeyi muhafaza etmek ona külfet olmaz. Binaenaleyh Allah'ın eşyanın hepsini hıfzı, suretini onun (Allah'ın) suretinden başka bir suret üzerinde olmaktan muhafazasıdır. Dolayısıyla o, şahiddir meşhuddur. Meşhuddan da meşhud olandır. Ve o, âlemin ruhu, müdebbiridir. Evet, o insan-ı kebirdir:

"O, kâinatın hepsidir. Ve o, varlığım onun varlığı ile kaim olan "bir"dir.

Bundan dolayı gıdalanıyor dedim. Vücudum (varlığım) onun gıdasıdır. Biz de onun izinden gitmekteyiz."

Şarih Abdulgani en-Nâbulsi şöyle demiştir: "Dolayısıyla o, ervahın (ruhların) hepsidir, nefislerin hepsidir. Ve o, hallerin ve manaların hepsidir. Ve o, aynı şekilde bunların hepsinden münezzeh olandır." Bir bak onun kendisi dışındaki her şeyden münezzeh olmasını nasıl da onun dışındaki her şeyin varlığını nefiy, her şeyi de onun aynı yapmakla tefsir etmektedir. Şârihlerden Bâli de "hiçbir şeyi muhafaza etmek ona külfet olmaz" sözünün şerhinde şöyle demiştir: "Çünkü bir şeyin aynı (kendisi), onu muhafaza, o şeye ağır gelmez." Şârih Kâşâni de "eşyanın hepsinin hıfzı, suretinin onun suretinden başka bir suret üzerinde olmaktan muhafazasıdır" sözünün şerhinde şöyle demiştir: "Çünkü suretini, başka bir şeyin onun gayrı olmasından muhafaza etmeseydi şeyiyyet (şey olma) ve vücudda onun misli olurdu ve şirk lazım gelirdi." Şârih Abdulgani en-Nabulsi de şöyle demiştir: "Bütün suretler onundur. Onun da sureti yoktur. Çünkü o, bir suretin aynı ise başka bir suretin aynı olmaz. Buna bağlı olarak diğer suretten tenzih edilir. Yine diğer suretin aynı olacak olursa ilk suretin aynı olmaz. Binaenaleyh o, suretlerin hepsinin aynıdır. Aynı zamanda o, suretlerin hepsinden münezzehtir." Yani bütün suretler onun, onun da belirli bir sureti yoktur.

Şeyh Hud Fassı'nda şöyle demiştir: "Kâinat hakkında dilediğini söyle. Dilersen o halkın (mahlûkatın) kendisidir de. Dilersen o haktır de. Dilersen de o hem halktır hem haktır de. Dilersen de her yönden hak değildir, her yönden de halk değildir de. Dilersen de hepsinin arasında hayrette kaldığını de."

Ben de tasavvuf ehli müslüman kardeşlerime hakla ve insanların akıllarıyla oynadıkları bu oyunlara karşı şu nasihati veriyorum:[306] Akıllarını, insanı bedihi yargılardan, her şeyden hatta varlığından ve kâinatın onun varlığından farklı olacak şekilde varlığından şüphe etmeye, yaratıcı ile yaratılmışı birbirine karıştırmaya sürükleyen ve İslâm'da sahih nazar (doru düşünme ölçüsünde) yeri olmayan fikirlerle meşgul etmesinler. Tasavvufu, Allah'ın ve Rasûlü'nün onlara emrettiklerine uymakta ve kendilerine yasakladıklarından kaçınmakta arasınlar. Allah'ın huzurunda durduklarında ne Şeyh-i Ekber'in ne Şeyh-i Asgar'ın söyledikleri olanla fayda vermeyecektir. Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in: *"Ey Fatıma! Allah'a karşı benim sana bir faydam olmaz"* dediği bir sahnede, konumda; lakaplara, kutuplara dayanmak onları kurtarmayacaktır. Aynı zamanda *"Her şeyin üzerinde tefekkür edin, Allah'ın zatını tefekkür etmeyin"* buyuran da odur. Yine *"Allah'ın mahlûkatını tefekkür edin. Allah'ın kendisini tefekkür etmeyin yoksa helak olursunuz."* buyuran da odur. Bu nerede Şeyh'in Hud Fassı'nda söylediği nerede... Diyor ki: "Şimdi sen, Allah hakkında hususi bir akideye bağlanmaktan ve bunun dışındakileri inkâr etmekten sakın! Böyle yaparsan birçok hayrı kaçırırsın. Sen kendi nefsinde inançların suretlerinin "heyulası" ol. Çünkü Allah Teâlâ, inançlardan biriyle hasredilmekten büyüktür. Zira O şöyle buyurmaktadır: **"Ne tarafa dönerseniz orası Allah'ın vechidir."** [307] Bir şeyin vechi de onun hakikatidir."[308] Şârih de inançlar suretlerini tefsirde şöyle demiştir: "Yani

306. Aynısı Nuh Fassı'nda Allah Teâlâ'nın **"Dediler ki: Sakın ilahlarınızı bırakmayın! Sakın Vedd'i, Sûva'ı, Yargus, Ya'uk ve Nesr'i bırakmayın!"** *(Nuh, 23)* buyruğunun tefsirindeki şu sözüdür: Onlar Hak Teâlâ'ya dair bunlardan bıraktıkları miktar nispetince cahil oldular, bilgisiz kaldılar. Zira Hakk'ın her mabudda bir veçhi vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen de bilmez." Kur'ân manalarını tahrife örnekler verirken bu bölümü nakletmiştik.

307. *Bakara*, 115

308. İbrahim Fassı'nda söylediklerine de bir bak:
O bana hamdediyor ben de ona hamdediyorum.
O bana ibadet ediyor ben de ona ibadet ediyorum.
O beni bilir, ben onu inkâr ediyorum. Ben onu bilirim, binaenaleyh onu müşahede ederim
Böyleyken nasıl bizden müstağni olur. Ki ben ona yardım ediyor onu mutlu ediyorum.
Hak beni bunun için var etti. Onu bileyim ben de onu icad edeyim.
Hadisi şerif bu mana üzere gelmiştir. Hak maksadını bende tahkik etmiştir."
Hadisten kastı, Allah'a nispet eden meşhur sözdür: *"Ben gizli bir hazinedeyim, bilinmek istedim. Bunun için özel halk yarattım. Onlara kendimi tanıttım onlar da beni bildiler."* Bu sözün ise sahih veya zayıf bir senedi yoktur. Manası sahihtir desek dahi -Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"** *(Zâriyat 56)*- Şeyh'in Allah'a eşit olma sadedinde dizdiği saçmalıklara delalet etmez. Bu sözlerinde hiçbir şey yoksa Allah'a, onu bilmiyor olmaktan dolayı minnet etme vardır. Buna karşın Allah Teâlâ müslüman olmalarını Rasûlullah'ın başına kakan bedevileri azarlamıştır: **"Müslüman olmalarını sana minnet ediyorlar (başına kakıyorlar). De ki: Müslüman olmanızı bana minnet etmeyin. Bilakis Allah'ın sizi imana hidayeti sebebiyle üzerinizde minneti vardır. Şayet imanınızda sadık (samimi) iseniz."** *(Hucurat 17)* Ayetleri de böyledir. Hadis olmayan sözleri Nebevi hadismiş gibi aktarıp ondan, delalet etmediği, aklın kabul

sair milletlerdeki (dinlerdeki) bütün insanların Allah hakkındaki inançları."[309]

İşte, mutasavvıf kardeşim! Büyük Şeyh'inin sana tavsiye ettiği budur. Buna karşın Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: **"De ki: Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Ben de sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim bana."**[310] Bu ikisinden dilediğini seç.

EKLER-1

Geriye bir husus kaldı. Tasavvufun talihli olmasından hatta benim de tasavvuf düşmanı olmadığım için talihli olmamdandır ki tasavvuf ehlinin hepsi vahdet-i vücud mezhebini benimsemiş değildir. Aralarında vücudilere muhalif olup şeriatın sağlam ipine sarılanlar ve "*Fusus*" sahibinin yapıp durduğu gibi zahiri ilim mensubu Hak ehli âlimlerinden Eş'árileri ve başkalarını tenkit etmeyi âdet edinmeyenler vardır. Bilakis Müslümanları itikadi esaslarında onlara uymaya teşvik etmiş, yollarını da (mezheplerini) Kur'ân ve Sünnete dayandığı için enbiyanın yolu saymıştır. Buna karşın vücudi mezhep mensupları kendi mezheplerini evliyanın yolu olarak görüyorlar. Yine buna karşın *Fusus* şarihi Kâşani (s.168)'de şöyle demiştir: Şüphesiz Allah kendine "veli" ismini vermiş ancak "nebi, mürsel (Rasûl)" ismini vermemiştir.

Bu mübarek tasavvuf taifesinin başında Mektûbât müellifi büyük imam İmam-ı Rabbani Müceddid-i Elf-i Sâni [311] Ahmed b. Abdulahad es-Serhindi vardır. Ben de burada kıymetli sözlerinden örnekler vereceğim. Bu örnekleri, bu konuda vahdet-i vücud düşüncesine karşı yazdıklarımı, bu düşünceyi benimseyenlere karşı bir taassuptan dolayı değil bilakis onların yakıştırmalarından yüce ve mukaddes olan Hakk'a taalluk eden hakka hizmet amacıyla yazdım. Eğer beni zahiri ilim âlimlerinden biri olmam faraziyesine binaen bâtınî ilmi bilmemekle itham ediyorlarsa işte onlara bâtınî ilim âlimlerinden büyük bir âlim, onun dediklerine baksınlar:

---

etmediği manalar çıkarıyorlar. Yalnız Kitap ve Sünnete imanına ek olarak vahdeti vücud felsefesine iman edenlerin aklı bunları kabul edebilir. Zaten bu yüzden onları o manaya getirmek için zorluyorlar.

309. Şeyh, Dr. Şehbender'in övdüğü ve "Arap Âleminde Büyük Sosyal Meseleler" kitabında Araplardaki yüksek dini şuura delil olarak gösterdiği bir kasidede şöyle demiştir:
Bugünden önce arkadaşımı tanımıyor, yabancı görüyordum. Şayet dini benim dinime yakın değilse.
Ancak artık kalbim her sureti kabule kabil oldu. Ceylanların merası, rahiplerin manastırı oldu.
Putların bulunduğu bir mabed, tavaf edenlerin Kâbe'si, Tevrat levhaları ve Kur'an'ın mushafı... haline geldi!
Din olarak sevgi dinine inanıyorum. Bu dinin binekleri ne tarafa yönelirse... Gayrı sevgi dinimdir, imanımdır.

310. *Kâfirûn*, 1-6

311. İkinci bin yılın müceddidi. *(Mütercim)*

68. MEKTUP (1.c s.281) HÂN HÂNÂNA'YA: [312]

"Allah Teâlâ'ya hamd olsun! Onun seçtiği kullarına selâm olsun! Buradaki fakirlerin hâli hamd etmeğe layıktır. Sizin de selamette, afiyette ve doğru yolda olmanızı niyaz ederim. Konumuz, ilimde vâris olmak olduğundan, vaktin izin verdiği kadar, birkaç kelime daha yazıyorum. Hadisi şerifte *"âlimler, peygamberlerin vârisleridir"* buyuruldu. Peygamberlerin bıraktığı ilim iki türlüdür: Ahkâm ilmi... Esrar ilmi. Bir âlimin vâris olması için, bu ilimlerin ikisinden de pay alması lâzımdır. Yalnız birisinden pay alan kimse vâris olamaz. Çünkü vâris, bırakılan malın her birinden pay alır. Bir kısmından alıp, başka parçalardan almaması olamaz. Belli bir kısımdan payı olana vâris denilmez. Bu alacaklılar dâhilindedir. Alacaklı olanın, hakkı yalnız alacaklı olduğu mal cinsine taalluk eder. İşte vâris olmayan, âlim olamaz. Buna belki belli bir şeyin âlimidir denilebilir. Meselâ, fıkıh âlimidir denir. Âlim, vâris olana denir ki, her iki ilimden de nasibi vardır.

İlm-i esrâr deyince, çok kimse, tevhid-i vücudi ilminden, kesreti vahdette, vahdeti kesrette müşahededen, ihata, yüce Mevla'nın vücudunun sereyan etmesinden, yakınlığından, maiyetinden gibi, hâl sâhibi saliklerin anladıkları şeyleri bilmekten ibaret sanır. Hâşâ! Böyle değildir. Bu bilgiler, esrâr bilgileri değildir. Bunlar, peygamberlik makamına yakışacak bilgiler de değildir. Çünkü bu bilgiler, aklı başında olan hale aykırı olarak, tarikat sarhoşluğu, hâllerin kapladığı zaman hâsıl olur. Bunlar, ayık, şuurlu olanların bilgileri değildirler. Peygamberlerin bilgileri ise hem ahkâm bilgileri hem esrâr bilgileri, hepsi ayık, şuurlu bilgilerdir. Hiçbirine, sarhoşluk hali bilgileri karışmış değildir. Sarhoşluk hali sarhoşlukta sabitkademi olan velâyet derecelerine uygundurlar. Bu bilgiler, olsa olsa, velâyetin esrârı olurlar. Nübüvvetin esrârı değildirler. Her ne kadar Peygamberlerin de velâyetleri varsa da velâyete bağlı olan şeyler, bu büyüklerde küçük kalmakta, Peygamberliğe bağlı şeyler yanında yok gibi olmaktadır.

Gece karanlığında ayın ışığı parlayınca

Süha yıldızına kaybolmak dışında bir şey kalmaz.

312. Hoca efendi mektubu 68. Mektup olarak vermiş ancak Mektubatın Arapça ve Türkçe baskılarına baktığımızda 268. mektup olarak geçmektedir. Diğer mektuplar da aynı durum söz konusudur. *(Mütercim)*

Kitaplarımda, mektuplarımda peygamberlik derecelerinin üstünlüğü büyük bir deniz gibi olduğunu, Evliyalık derecelerinin, bu denizin yanında bir damla gibi kaldığını yazmış, tahkik etmiştim. Fakat ne yapayım ki, Peygamberliğin derecelerine yetişemeyen çok kimse, "velâyet nübüvvetten daha yüksektir" dedi. Birçoğu da bu sözü çevirerek, "peygamberlerin velâyeti, kendi nübüvvetinden daha üstündür" dedi. Bunların hepsi de Peygamberliğin ne olduğunu anlayamamışlardır. Anlamadan konuşmuşlardır. Sekr, yani şuursuz, dalgınlık hâlini ayık, yani uyanıklıktan üstün görenleri de böyledir. Sahvın ne olduğunu bilmiş olsalardı, sahvın yanında sekri dillerine bile almazlardı.

Toprak nerede, temiz âlem nerede?

Bunlar yüksek insanların sahvını, câhillerin sahvları gibi sanmış olacaklar ki, sekri sahvdan üstün tutmuşlar. Keşke, cahillerin sekrini de yükseklerin sekri gibi bilselerdi de, öyle söylemeselerdi. Çünkü aklı olan herkes bilir ki, sahv, sekrden, yani ayıklık sarhoşluktan elbette iyidir. Cahillerin sahvları da böyledir. Büyüklerin sahvları da böyledir. Evliyalığı Peygamberlikten ve sekri sahvdan üstün tutmak, kâfirliği, müslümanlıktan üstün tutmağa ve bilgisizliği ilimden daha üstün tutmağa benzer. Çünkü küfür ve cehalet, evliyalığa benzer. İslâm ve marifet ise peygamberlikte olur. Hallac-ı Mansur diyor ki:

Allah'ın dinine inanmıyorum, küfür lâzımdır,

Müslümanlar beğenmeseler de bence böyledir!

Allah'ın Rasûlü Hz. Muhammed küfürden sakınmış, Allah Teâlâ'ya sığınmıştır. **"Onlara de ki, herkes, yaradılışında bulunanı yapar!"**[313] İslâm'da, İslâm küfürden iyi olduğu gibi, hakikatte de İslâm'ın küfürden iyi olduğunu bilmek lâzımdır. Çünkü İslâm, hakikatin sûretidir. Sual: Evliyalığın "cem'" denilen derecelerinde, küfür, cehalet ve sekr bulunduğu gibi, daha üstündeki (Fark) denilen derecelerinde, İslâm, sahv ve marifet vardır. Böyle olunca, küfür, sekr ve cehalet, velâyet derecelerinde bulunur demek nasıl olur? Cevabı: Fark derecelerinde bulunan sahv ve benzerleri, cem' derecelerindeki koyu sekre göre olan sahvdır. Oradaki sahv, sekr ile karışıktır. Oradaki İslâm da küfür ile karışıktır. Marifet de cehalet ile bulanmıştır. Eğer yazılabilseydi, fark derecelerindeki hâlleri, marifetleri uzun uzadıya bildirir, o mertebede sekr ve benzerlerinin karışmış olduklarını açıklardım. Zeki olanlar, böyle olduğunu, düşünerek de anlayabilirler. Şaşılır, doğrusu çok şaşılır! Şu kadar bilmek lâzımdır ki, Peygamberler bütün o büyüklüklerini ve üstünlüklerini, Peygamberlik yolunda bul-

313. *İsra*, 84

dular. Velâyet yolunda değil! Evliyalık, peygamberliğin hizmetçisinden başka bir şey değildir. Evliyalık, Peygamberlikten üstün olsaydı, meleklerin yüksek olanlarında Evliyalık, başka velâyetlerden üstün olduğu için, peygamberlerden daha yüksek olurlardı. Evliyalığı peygamberlikten daha üstün bilenlerden birçoğu, meleklerin yükseklerindeki velâyetin, peygamberlerdeki velayetten daha üstün olduğunu görerek, melekler, peygamberlerden daha üstündür" dediler. Böylece Ehli sünnet âlimlerinin çoğunlukla bildirdikleri yoldan ayrıldılar. Bu yanlışlıkları, hep Peygamberliği anlayamamaktandır. Peygamberlik zamanı uzaklaştığı için, şimdi herkes peygamberlik derecelerini, evliyalık derecelerinden aşağı sanıyorlar. Bunun için, bunun üzerinde sözü uzattım. İşin içyüzünü biraz aydınlatmış oldum.

"Rabbimiz! Günahlarımızı ve işlerimizde yaptığımız taşkınlıklarımızı bağışla. Savaşta ayaklarımızı diret ve kâfirler topluluğuna karşı bize zafer ver."[314]

72. MEKTUP (s. 285) ŞÖYLE DEMİŞTİR:

Tenzih ile teşbihi kendinde toplayanlardan birçoğu da diyor ki, bütün müminler tenzih ile görmeden iman ediyorlar. Bu iman ile birlikte teşbih imanına da kavuşan arif olur. Bu arif, mahlûkları, Allah Teâlâ'nın zuhuru olarak görür. Mahlûkları, vahdetin muhtelif şekiller almış hâli olarak bilir. Yaratanı yarattıklarının içinde görür. Bunlara göre, yalnız tenzih ile olan, yani yaratana, hiçbir şeye benzemeyen, anlaşılamayan bir varlık olarak inanmak noksanlıktır. Bir olan varlığı bu çokluktan ayrı olarak düşünmeği ayıp bilirler. Hiçbir şeyle bağlılığı olmayan, hiçbir şeye benzemeyen bir varlığa inananları aşağı derecede sanırlar. Çokluğu düşünmeden, yalnız bir varlığı düşünmeği sınırlı dar bir çerçeve içinde kalmak sanırlar. Subhânallah! Allah Teâlâ'ya hamd olsun! Peygamberlerin hepsi, âfâki, yani insanın dışında olan ve enfüsî, yani insanın içinde olan ilahları yok etmeğe uğraştılar. Bu ilahların yok edilmesini herkesten istediler. Hiçbir şeye benzemeyen, nasıl olduğu anlaşılamayan ve varlığı lâzım olan yaratanın bir olduğunu bildirdiler. Hiçbir peygamberin, mahlûklara benzeyen bir yaratana iman edilmesini emrettiği ve mahlûklar yaratanın görünüşleridir[315]dediği işitilmemiştir. Bütün Peygamberler, varlığı lâzım olan yaratanın bir olduğunu, söz birliği ile bildirmişlerdir. Ondan başka hiçbir şeye tapılamayacağını

314. *Al-i İmran*, 147

315. Şeriata bağlı bu büyük tasavvuf imamının sözüne bak ve onu ittihadilerin Şeyh'inin Fassı'nın başlarında söyledikleriyle kıyasla: "Bil ki! Hakikat ehli nezdinde tenzih, tahdit (sınırlama) ve takyidin aynıdır (kendisidir). Dolayısıyla tenzih eden kimse ya cahildir (Yani şeriatın gerektirdiğini söyleyendir) yahut su-i edep sahibidir. Şeriatı kabul eden mümin tenzih edip orada durur ve bundan başkasını (doğru) görmezse muhakkak edebe aykırı davranmış, hakiki ve Rasûlleri yalanlamış olur. Hâlbuki o yaptığının farkında da değildir. Bu haliyle bir kısmına iman eden bir kısmını da inkâr eden kimse gibidir.

söylemişlerdir. Allah Teâlâ **"Kitap ehli kâfirlere söyle! Aramızda ortak olan kelimeye geliniz! Yani Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şeye tapınmayınız! Ona hiçbir şeyi ortak etmeyiniz. İçimizden hiçbir kimseyi yaratıcı Rab tanımayız deyiniz!"** buyuruyor. Bu tasavvufçuların sözleri, sonsuz sayıda Rab tanıdıklarını göstermektedir. Her şey, bir olan Rabbimizin görünüşüdür, diyorlar.[316] Bu sözlerine şahit olarak Kitaptan Allah Teâlâ'nın **"O attığın oku sen atmadın. Bilakis Allah attı"** ve **"Sana ellerini uzatıp söz verenler, elbette, Allah Teâlâ ile sözleşmiştirler"** buyruğunu ve sünnetten Rasûlullah'ın *"Allah'ım! Evvelsin (Her şeyin başlangıcı sensin.) Senden önce bir şey yoktu. Sen Ahirsin (en sonsun.) Senden sonra bir şey yoktur. Sen Zahirsin. Senden daha açıkta bir şey yoktur. Sen Batınsın. Senden daha gizli bir şey yoktur"* hadisi şerifini delil getiriyorlar. Bu ayet-i kerimeler ve bu hadisi şerif, onların doğru söylediklerini göstermiyor. Ayet-i kerimede, Allah Teâlâ'nın yalnız kendini bildirmesi, mahlûkların varlıklarının tâm bir varlık olmadığını gayet güzel göstermektedir. Yoksa var olmadıklarını bildirmek değildir. Meselâ, hadisi şerifte *"Namazda Fatiha'yı okumayanın namazı yoktur."* ve *"Emanete hıyanet edenin imanı yoktur"* buyuruldu. Bunun gibi, daha nice ayet-i kerime ve hadisi şerifler vardır. Ayet-i kerimeye ve hadisi şeriflere bu manayı vermemize, tevil diyorsunuz demeleri de yersizdir. Bu manayı vermemiz, ayeti kerime ve hadisi şeriflerin çok beliğ olduklarını göstermektedir. Dünya işlerinde de böyle sözler çoktur. Meselâ, bir kimse gönderdiği memura olan güvenini bildirmek için "onun eli benim elimdir" der. Bu söze kelimelerin manası verilemeyeceği meydandadır. İtimadın çok olduğunu gayet güzel anlatmaktadır. Bir hizmetçinin yaptığı iş, onun gücünün, kuvvetinin üstünde olursa ve efendisi bu işe çok ehemmi-

316. Okur, benim Vahdet-i vücudu benimseyenlerin mezhebini tefsirde, bunun âlemi nefiy ve yalnız Allah'ı ispatı değil de âlemi ilahlaştırma şeklindeki izahı esas aldığımı görmüştür. Bu büyük tasavvuf imamının sözlerinden yaptığım o açıklamada yanlış yapmadığım, mübalağa etmediğim görülür. Benimle kendisi arasındaki fark şudur: Müceddid imamın haklarında "teşbih ile tenzihi bir arada yapanlardan bazıları" dediği Vahdet-i vücud mezhebini benimseyenlerin, dile getirdikleri "halk (mahlûkat) Halık'ın (yaratıcının) zuhurudur" görüşlerini delil getirdikleri ayet ve hadisleri yanlış anlamaları sebebiyle benimsediklerini zannetmiyorum. Onların o ayetlere ve hadislere bizim yaptığımız tefsirlerin belagat kurallarına daha muvafık olduğunu bilmediklerini de sanmıyorum. Bilakis gerçek sebebi, Allah'ın hakikatinin vücud olduğuna ikna olmuş Vücudilerden olmalarıdır. Sonra o ayet ve hadislerde mezhepleriyle zayıf da olsa bir münasebet görünce ondan istifade ettiler. Demek istediğimin özeti: Mezheplerinin temeli, benim her iki türüyle çürütmek için hiçbir çabadan kaçınmadığım ilahi vücud felsefesine dayanmaktadır. Yoksa ayet ve hadislerin muktezasına değil. Bunun delili, Kitap ve Sünnetin, onların tevehhüm etmiş oldukları tevillere hiçbir münasebeti olmayan birçok nassını, tamamen zorlama yoluyla (tevillerle) mezheplerine delil olarak sürmeye çalıştılar. Nitekim daha önce buna örnekler vermiştik. Okur unutmadıysa dehşete düşüren tarzda örneklerdi. Bütün bunlardan onların bütün mevcudatın, mevcut oldukları ve vücudun da Allah'ın kendisi olduğu için ilah olduğuna dair değişmez, yerleşmiş bir kanaate sahip oldukları ortaya çıkar. Bu, ayet ve hadisler üzerine bina edilmeye ihtiyacı olmayan bir kanaattir. Öyle ki sadece ayet ve hadisleri esas alsalardı bunları, halık ile mahlûk arasındaki farkı kaldıran anlayışa dayanak almaya cüret etmezlerdi!

yet ve kıymet verdiğini bildirmek isterse "bu işi ben yaptım, sen yapmadın" diyebilir. Bu söz efendi ile hizmetçinin tek bir adam olduklarını göstermez. Kölenin, hizmetçinin işi, kuvvet sâhibinin işi olmadığı meydandadır. Kendisi de elbette o değildir. Bu tasavvufçular, Peygamberlik derecesini anlayamamış olacaklar. O büyükler, iki varlık bildirmektedir. Bu iki varlık birbirinden başkadır demişlerdir. Peygamberlerin sözlerinden tevhîd ve ittihad manalarını çıkarmak, boş yere uğraşmaktır. Onların dediği gibi, var olan, bir olsaydı ve her şey onun görünüşü olsaydı, mahlûklara ibadet etmek, Ona ibadet etmek olurdu.[317] Böyle yanlış söyleyenler de yok değildir. Peygamberler böyle şeyi çok sıkı yasak etmişler. Allah Teâlâ'dan başkasına tapınanlara sonsuz azap yapılacağını bildirmişlerdir.[318] Mahlûklara tapınanların Allah'ın düşmanı olduklarını bildirmişlerdir. Bu tasavvufçulara yanlış anladıkları bildirilmediği için ve cahillikle, yaratanı yarattıklarına benzetmek felâketinden kurtarmadıkları için ve mahlûklara ibadeti Allah Teâlâ'ya ibadet sanmaktan vaz geçmedikleri için, birçoğu diyor ki: "Peygamberler, kalın kafalıların yanlış anlamamaları için, ince olan vücudi tevhid, bilgilerini sakladılar. Çok varlık bulunduğunu söylediler." Bu sözler, Şia'nın takıyye iddialarına benziyor ki, elbette kulak verilmez. Peygamberlerin her şeyin doğrusunu bildirmesi lâzımdır. Varlığın bir olması doğru olsaydı ve ondan başka hiçbir şey var olmasaydı, bunu elbette saklamazlardı. Doğruyu bırakıp yanlışı bildirmezlerdi. Hem de Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları ve işleri için olan bilgide doğruyu söylemeğe titizlikle çalışacakları açıktır. Kalın kafalılar anlayamasa da doğruyu söylemekten çekinmezler. Görmüyorlar mı ki, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadisi şeriflerde, müteşabihat denilen ince bilgiler vardır. Müteşabihatı, değil kalın kafalılar, keskin görüşlü ve ince anlayışlı olan büyükler bile anlayamamaktadır. Bununla beraber, bunları bildirmekten çekinmediler. Cahiller anlayamaz diyerek bildirmekten vaz geçmediler. Bu tasavvufçular, varlığın iki olduğunu söyleyenlere ve Allah Teâlâ'dan başkasına ibadetten kaçınanlara, müşrik diyorlar. Varlık birdir diyen bir kimseye, binlerle ilaha tapınsa bile muvahhid diyorlar. Bunlara göre o ilahlar, Allah Teâlâ'nın görüntüleridir. Onlara tapınmak, Allah Teâlâ'ya ibadet olur diyorlar. İnsaf olunsun ki, bu ikisinden hangisi müşriktir ve hangisi muvahhittir? Peygamberler vahdet-i vücud bildirmediler. Varlık ikidir diyenlere müşrik demediler. Mabudun, tapınacak varlığın bir olduğunu söylediler. Ondan başkasına tapınmağa şirk dediler. Bu tasavvufçular, mahlûkları Allah Teâlâ'dan başka bilselerdi, başka şeylere tapanlara, müşrik olmaz demezlerdi. Onlar bilse de bilmese de, mahlûklar mahlûktur. O, değildirler. Bunların sonra gelenlerinden birkaçı "bu âlem, Allah Teâlâ'nın

317. 1- Bu büyük tasavvuf imamının sözünü ezberle ve Vücudi tasavvufun batıl görüşlerini hak ettikleri şekilde anlamakta bir yanlış yapma.

318. İbadet ettiklerinin Allah'tan başkası olduğu zamanlarda... Hâlbuki o da onun aynısıdır.

görünüşü değildir" dediler. Her şeye O demekten kaçındılar. Her şey odur diyenleri beğenmediler. Bunun için, Şeyh Muhyiddin ve onun yolunda olanları tenkid ettiler. Fakat bunlar, bu âlem Allah Teâlâ'dan başkadır da demiyor. "O değildir, ondan başka da değildir" diyorlar. Bunların sözü de doğru değildir. İki şey elbet birbirinden başka olur. İkiliğe inanmamak, akla uymamak olur. Evet, Ehl-i sünnetten kelâm âlimleri, Allah Teâlâ'nın sıfatları "kendisi de değildir ondan başka da değildir" dediler ise de buradaki "başka" sözü, lügat manasında değildir. Başka olan iki şeyin birbirinden ayrılması câiz olur demektir. Çünkü Allah Teâlâ'nın sıfatları, zatından ayrılmış değildir ve ayrılmaları câiz değildir. Bunun için, Allah Teâlâ'nın sıfatları kendisi değildir. Ondan başka da değildir sözü doğrudur. Âlem ise, böyle değildir. Allah Teâlâ var idi. Hiçbir şey yok idi. Bunun için âlem, Ondan başka değildir demek, hem lügat bakımından, hem de ikinci bakımından doğru olmaz. Bunlar, ilerleyememiş olduklarından, âlemi yani mahlûkları, Allahu Teâlâ'nın sıfatları gibi sandılar. Sıfatlar için söylemesi câiz olanı, âlem için de söylediler. Âlem odur demediklerine göre, ondan başkadır demeli idiler. Böylece, vücudi tevhid yolundan kurtulmalı idiler. Varlığın çok olduğunu anlamalı idiler. Tevhid-i vücudi sahipleri meselâ Şeyh Muhyiddin-i Arabi ve onun yolunda gidenler, her şey odur diyor. Bu sözleri, âlem Allah Teâlâ ile birleşmiş demek değildir. Hâşâ! Bu sözleri, âlem yoktur. Ancak Allah vardır demektir. Nitekim bu fakir bazı risalelerinde bunu tahkik etmiştir.[319]

319. Müceddid İmam'ın ayniyeti bu şekildeki açıklamasına şu itiraz yöneltilebilir: Önderliğini Şeyh Muhyiddin'in yaptığı bu taife, âlemi nefyedip vücudu (varlığı) Allah'ta hasretmeyi demek istiyorlarsa ne diye âlemin Allah'la aynı olduğunu sarahaten söylüyorlar? Nitekim müceddid İmam da bunu ikrar ediyor ve tevil etmeye çalışıyor. Âlemin var olmasının bu ayniyet ile münasebeti nedir? Hâlbuki onlar âlemi nefyetmelerine rağmen, mahsûsta inkâr etmediklerini açıkça beyan ediyorlar. Bu hususta onlardan nakiller yapıldı. Eğer âlemin varlığını nefyediyor bu mahsûsâtın varlığını ikrar ediyorlarsa, her şeyin de Allah'ın aynı olduğunu açıkça söylüyorlarsa... -nitekim Şeyh'leri şöyle diyor:
Büyük, küçük her şeyde onun aynı vardır.
Nice meselelerin cahili, nicelerinin de âlimidir.
Bundan dolayı rahmeti, büyük küçük her şeyi kuşatmıştır.
Şöyle de demiştir:
Bizler görüntüler mabud da bizim zahirimiz.
Kâinatı izhar edenle kâinatın aynıdır, düşünün ve ibret alın.-
Şüphe yok ki onlar Allah ile âlemin bir şey olduğunu söylemiş oluyorlar, âlemi nefyetmelerinin manası da onun âlem Allah olduğu manasını kast ediyorlar. Yine ayniyeti benimsememeyi güzel bir manaya yorumlamak mümkün ise o zaman ayniyeti sarahaten söyleyen birinci taifeye ayniyeti açıkça söylemeyen birinci taifeye yakın ikinci taifeye eleştiriler yağdırması ne anlama geliyor? Ayrıca onların iddialarına cevap olarak ondan uzun uzun naklettiğimiz ve nakletmeye devam edeceğimiz hususlarda bu kadar üzerinde durmasının onların görüşlerini dile getirmeye, mezheplerini benimsemeye karşı uyarılarının faydası nedir? O zaman bunların hepsinin abes olması icap eder. Diğer taraftan onların "ayniyet"i sarahaten ifadeleri âlemin nefyi ve yalnız Allah'ın varlığını ispat ile tevile kabil değildir. Çünkü menfi, müspetin aynı değil gayrıdır. Bununla beraber ayniyeti ve Vücudi tevhidi kabul bunların hepsi, Allah'ın mahiyetten mücerret vücud olduğunu söyleyen felsefi anlayıştan türeyen Allah'ın mutlak vücud olduğunu söyleyen felsefi anlayıştan dallanmıştır. Nitekim bu hususu tahkik etmiştik. Bu felsefi

"Vücudi tasavvufçuların iki varlığa inananlara müşrik demeleri, onları iki varlık gördükleri içindir. İki varlık görmek ise, tarikatta şirktir" denilirse cevabı: Tarikatta şirk olan, iki varlık görmeği önlemek için, tevhid-i şühûdi ile defolur. Burada tevhid-i vücudi hiç lâzım değildir. Fena hâsıl olması için, salikin bir mukaddes zattan başka hiçbir şey görmemesi ve düşünmemesi lâzımdır. Böylece, tarikattaki şirkten kurtulmuş olur. İnsan gündüz güneşi görüp yıldızları görmeyince, her gün binlerce yıldız var olduğu hâlde, iki varlık görmekten kurtulmuş olur. Yıldızlar var olsa da yok olsa da istenilen şey, yalnız güneşi görmektir. İşin doğrusu da şudur ki salik aradığı hakiki varlığa o kadar çok bağlanmalıdır ki, her şey var olduğu hâlde, o hiçbirine bakmamalı, belki hiçbir şeyi görmemeli, onun kalp gözüne hiçbir şey gelmemelidir. Fenanın en olgun hâli de budur. Eğer hiçbir şey var olmazsa, salik kimden fena bulacaktır? Kimden fâni olacak, kimi unutacaktır?

72. MEKTUPTA YİNE ŞÖYLE DEMİŞTİR: (s. 288)

Mahlûkların aynasında Hak Teâlâ'yı müşâhede etmeği, tasavvufçular kemâl sayıyor ve teşbih ile tenzihin birleşmesi diyorlar. Bu fakire göre, bu müşâhede, Allah Teâlâ'yı müşâhede etmek değildir. Bunların gördükleri, vehim ve hayâl ettikleri şeylerdir. Mümkinde gördükleri, Vacib değildir. Mahlûkta buldukları, kadîm değildir. Teşbihte görünenler, tenzih değildir. Sakın tasavvufçuların, boş sözlerine aldanmayınız! Hak olmayanı, hak sanmayınız! Bu tasavvufçular, şuursuz bir hâlde olduklarından özürlü sayılırlar. Yanılan müctehid gibi hesâba çekilmezler ise de, bunlara uyanlara acaba ne yaparlar bilemem. Keşki bunları da yanılan müctehitlere uyanlar gibi affetseler! Fakat affetmezlerse, işleri çok güç olur. Kıyas ve ictihâd, İslâm'ın dört temelinden birisidir. Buna uymağa emrolunduk, evliyanın keşf ve ilhamları, böyle değildir. Bunlara uymağa emrolunmadık. İlham, yalnız sâhibi için delildir, huccettir, seneddir. Başkaları için sened değildir. İctihâd ise, her müslüman için huccettir, seneddir. Bunun için müctehid olan âlimlere uymak lâzımdır. Dinin temellerini, bu âlimlerin bildirdiklerine uygun olarak öğrenmelidir. Tasavvufçuların, bu âlimlerin bildirdiklerine uygun olmayan sözlerine ve işlerine uymamak lâzımdır. Bununla beraber onlara iyi gözle bakarak dil uzatmamalı, şuursuz olan sözlerinden saymalıdır."

---

mezhepleri tasavvufi şûhudât ile mükâşafat ile karıştırmanın bir manası yoktur. Çünkü tasavvufi şûhudât ve mükâşafat anlayışının, o mezheplerle, birinin ilmî (bilimsel) nazariyelerden bir nazariye olması, diğerinin ise hâli ve zevkî bir mesele olması açısından aralarında hiçbir münasebet yoktur.

Ben de diyorum ki: Her zaman onların delice sözlerini zahiri manasından sarf etmek mümkün müdür? Onların ayetleri ve hadisleri hakiki ve mecazi manalarından ilk akla gelenden başkasına sarf ediyorlarken bizim böyle bir şey yapmamız nasıl mümkün olur? Örneğin Allah'ın **"Allah'ın Rasûllerine verilenin misli bizlere gelmediği müddetçe iman etmeyeceğiz. Allah risaletini kime vereceğini en iyi bilendir"**[320] buyruğundan koparıp uydurdukları "Rasûlullah, Allah" (Allah'ın Rasûlleri Allah'tır) cümlesini (nasıl tevil edelim). Mübalağalı bir ifadeyle Allah'ın misli olmasını nefyeden ayeti, yani **"Onun misli olan hiçbir şey yoktur"**[321] ayetini, kef harfi zaid değilse misil (benzer, denk) ispatına, eğer kef harfi zaid ise de misil ispatının en çirkin şekli olan onunla her şey arasındaki ayniyet ispatına yorumlamalarını (nasıl tevil edelim). Akıl ve sâlim (doğru, sıhhatli) anlayış, Allah Teâlâ birinci takdire göre, mübalağalı bir üslup ile misli nefyederken kendi nefsinden mislin mislini nefyettiği zaman kendinin misli olduğunu itiraf ettiğini kabul eder mi? Eğer onun misli varsa neden mislinin misli olmasın? İkinci takdire göre mislini nefyetmekten onunla eşya arasında ayniyet olduğu nasıl anlaşılır? Bu tür hezeyanları ve Allah'ın kelimelerini manalarından tahrifte zirve olan kelime oyunlarını ilham yahut ilham hatası mı sayâlim? Sonra bu tür bir hüsnü zan kapısını kendi elimizle açarsak onlar ve sözleri hakkında hüsnü zan besleyen mukallitleri hakkında ne diyebiliriz? Doğrusu şudur ki İmam'ın kelamının sonunda başıyla uyuşmayan bir zaaf bulunmaktadır.

Tevhid-i vücudiyi ilk olarak açıklayan şeyh Muhyiddin Arabi'dir. Ondan önce gelen büyüklerin sözleri de her ne kadar, tevhidi ve birleşik olmayı gösteriyorsa da, bu sözlerden tevhid-i şühûdi de anlaşılabilir. Çünkü Allah Teâlâ'dan başka hiçbir şey görmeyince, kimisi "cübbemin altında Allah Teâlâ'dan başka bir şey yoktur" demiş, kimisi "sübhânî" diyerek, hiçbir şeye benzemeyen varlık olduğunu bildirmiş, kimisi de "evde ondan başkası yoktur" diye bağırmıştır. Bunların hepsi, bir varlık görme dalında açan çiçeklerdir. Hiçbiri vahdet-i vücudu göstermemektedir. Vahdet-i vücudu ilk olarak açıklayan, kısımlara ayıran, bir gramer kitabı gibi parça parça anlatan, şeyh Muhyiddin-i Arabi'dir. Bu bilginin birçok derin ve ince yerlerini yalnız ben buldum demiş, hatta "peygamberlerin sonuncusu, ince bilgilerin bir kısmını velîlerin sonuncusundan almaktadır" demiştir. Velâyet-i Muhammedînin sonuncusu olarak da kendini bilmektedir. Onun kitâblarını şerh edenler, bu sözünü şöyle açıklıyor: Bir zengin, kendi hazinesinin bekçisinden bir şey alırsa, kendisi için bir küçüklük

320. *Enâm*, 124

321. *Şûrâ*, 11

olmaz.[322] Sözün kısası şudur ki, "Fena ve Bekâ" ya kavuşmak ve "Velâyet-i suğra" ve "Velâyet-i kübrâ" nın derecelerine yükselmek için, tevhid-i vücudi hiç lâzım değildir. Tevhid-i şühûdi lâzımdır. Yani, var olanı bir bilmek değil, bir görmek, ondan başkasını görmemek lâzımdır. Böyle görmekle "fena" hâsıl olur. Allah Teâlâ'dan başka her şey, yani "mâsivâ" unutulur. Bir salik, baştan sona kadar ilerler de tevhid-i vücudi bilgileri kendine hiç gösterilmeyebilir. Hatta bu bilgilere inanmayacak gibi olur. Bu fakire göre, saliki, bu bilgiler gösterilmeden ulaştıran yol, bu bilgilerin gösterildiği yoldan daha çabuk ilerletir. Bu yolun saliklerinin çoğu, istenilene kavuşurlar. O yolda olanların çoğu ise, yarı yolda kalırlar. Deryayı ararken, bir damla ile avunup kalırlar. Aslı ile birleşmiş sanarak, gölgeye tutulurlar. Böylece asla kavuşamazlar. Böyle olduğunu tecrübe ile anlamış bulunuyorum. Her şeyin doğrusunu Allah Teâlâ bildirir. Bu fakir, her ne kadar ikinci yoldan ilerledim ve tevhid marifetleri ve ilimleri çok gösterildi ise de Allah Teâlâ'nın lütufları çok olduğu için ve sevilenlerin götürülmesi ile ilerlediğim için bu yolun vadilerinden ve çöllerinden lütuf ve ihsan ile geçirildim. Büyük lütuf ile gölgelerden atlatılarak asla kavuşturuldum. Sıra, talebe yetiştirmeğe gelince, öteki yolun daha çabuk kavuşturduğu anlaşıldı. **"Bizlere, doğru yolu gösteren Allah Teâlâ'ya hamd olsun! Allah Teâlâ bize doğru yolu göstermeseydi, kendiliğimizden bulamazdık. Rabbimizin peygamberleri doğru sözlü olarak gelmişdir."**

Tembîh: Yukarıda yazılanlardan anlaşıldığı üzere, birden fazla varlık olduğu hâlde, yani Allah Teâlâ'dan başka varlık bulunduğu hâlde, "Fena ve Bekâ" elde edilmektedir ve "Velâyet-i suğra" ve "Velâyet-i kübrâ" hâsıl olmaktadır. Çünkü "Fena" demek, mâsivayı unutmak demektir. Mâsivâ yok olmayacaktır. Bu sözümüz meydanda olan bir şeyi bildirmekde ise de büyüklerden çoğu bunu anlayamamışıdır. Artık câhillerin nasıl olacağını düşünmeli. Tevhid-i şühûdinin tevhid-i vücudi olduğunu sanıyorlar. Vahdet-i vücud bilgileri, bu yolda elbette lâzımdır diyorlar. İki vücuda ina-

322. Şeyh Muhyiddin b. Arabi'nin veli olduğuna ikna olanlar arasında... Onlardan hiçbirinin ondan sadır olan ve bizim daha önce kendilerinden numuneler verdiğimiz ve tevil sınırlarına sığmayan savruk sözlerinde ona tabi olmaya cüret etmemesine rağmen... Şeyh'e saygı duyan bu taife arasında yaygın olan kanaatlerden biri, bu sözlerin iftira olduğu ve kitaplarına düşmanları eliyle eklendiğidir. Bu doğrultudan uzak bir yorumdur. Çünkü *Fusus*'u şerh eden Câmi gibi Nabulsi gibi âlimler ve hocalar bu sözleri kabul etmişlerdir. Hatta teviline bile ihtiyaç duymamışlardır. Dolayısıyla bu görüşlerin Vücudi tasavvuf adındaki taifeye nispeti kesinleşmiş olur. Bundan dolayı da Müceddid İmam'ın Şeyh hakkındaki mütalaalarını tasavvufçulardan bu taifenin önderi olması üzerine bina etmekte iftira ve desiseden söz etmemişlerdir. Yine bu denilenler doğru olsa o zaman *Fusus* kitabının baştan sona ilga etmek icap eder. "*Fütuhat*"a gelince bunun hakkında el-Âlem eş-Şâmih müellifi (s.456) şöyle demiştir: "Meseleyi tahkik edecek olursan ve insaflı isen ayrıca tevfike mazhar olmuş ve yanında Kitap ve Sünnetin bir kıymeti varsa... Bunlardan sonra felsefecilerin, müneccimlerin, batınilerin, havass ehlinin, türlü şekilleriyle büyücülerin kitaplarını incelediğinde hepsinin birbirinden doğmuş tek bir saydan geldiğini görürsün. Eğer hepsinin yerini tutacak bir kitap ararsan İbn-i Arabi'nin *Fütuhat*'ını öneririm."

nanlara sapık ve başkalarını da saptırıcı diyorlar. Hatta bunlardan çoğu, Allahu Teâlâ'yı tanımak, tevhid-i vücud bilgileri ile olur sanıyorlar. Mahlûkların aynasında bir varlığı görmek, bu yolun sonuna varmak demektir diyorlar. Hatta bunlara göre Peygamberimiz peygamberlik derecelerini tamamladıktan sonra, kesrette (çoklukta) yani mahlûklarda vahdeti yani bir olan varlığı, yani Allah Teâlâ'yı görmek derecesine kavuştu. **"İnnâ a'taynâ-kel-Kevser"** ayeti, bu makama eriştiğini göstermektedir, dediler. Bu ayet-i kerimede mealen *"Elbette sana çoklukta vahdeti görmek makamını verdik"* buyuruyor dediler. Öyle sanıyorum ki "Kevser" kelimesinde vav harfinin, kesret yani çokluk bildiren üç harfin arasında bulunmasından, böyle anlamışlardır. Hâşâ! Peygamberlik makamında böyle bilgiler yoktur. Çünkü peygamberler hiçbir şeye benzemeyen bir varlığa inanmayı emir buyurmuşlardır. Mahlûklar aynasında görülebilen hiçbir şeyin, O bir varlıkla ilişiği olamaz. Bunların hepsi, anlaşılabilen ve ölçülebilen şeylerdir. Allah Teâlâ, bu tasavvufçulara insaf versin! Peygamberleri kendi derecelerindeki terazi ile ölçmeğe kalkışıyorlar. O büyüklerin derecelerini kendi dereceleri gibi sanıyorlar. Ağızlarından çok büyük söz çıkarıyorlar.

Taş içindeki böcek sanır ki

Yer ve gök hep orasıdır

diyorlar. Bu fakire başlangıçta böyle bilgiler hâsıl olmuştu. Sonra pişmanlık, tevbe ve istiğfar nasip oldu. O görünenleri, Hıristiyanların ilahları gibi, Allah Teâlâ'dan uzak buldum. Hoca Nakşibend hazretleri buyuruyor ki: "Her görülen ve her işitilen ve her anlaşılan, ondan başkadır. Kelime-i tevhid söylerken, "lâ" ile birlikte, bunların hepsini yok etmelidir! Bunun için, kesrette vahdeti görmek de nefy edilecektir. Nefy edilmesi lâzım gelen şey, O mukaddes varlıkta bulunamaz. Hâce hazretlerinin o sözü, beni bu şühûdden kurtardı. Şühûdun, görmenin zevklerine bağlı kalmağa son verdi. İlimden cehalete çıkardı. Marifetten hayrete ulaştırdı. Allah Teâlâ, o büyük velîye çok iyilikler versin!

Ben de diyorum ki: Müceddid İmam vücudi tevhid yani vahdet-i vücud akîdesini tenkidi sırasında bir şeyi kaçırmaktadır. O şey de o akidenin anahtarıdır. Nitekim önderlerini takliden o akideyi benimseyenler de kaçırmışlardır. Allah'ın yardımı ve tevfîki ile bu eserimiz bu anahtarı keşfetme ayrıcalığına sahip olmuştur. O da bu akîdenin, Allah'ın hakikati mutlak vücududur diyen felsefi nazariye üzerine tesis edilmiş olduğudur. Daha önce yaptığımız açıklamalardan bu nazariyenin kaynağını, Allah'ın hakikatinin mahiyetten mücerret vücuddur diyen bir başka felsefi nazariyeden doğmuş olarak mensuplarının zihninde nasıl şekillendiğini, meydana geldiğini öğrenmiştin. Mücerred vücud ile kayıt, mutlak vücud nazariyesinden ve onun üze-

rine terettüp edecek muhallerden kaçınmak içindir. Nitekim mutlak vücud nazariyesindeki vücudun mutlak kaydı, mücerret vücud nazariyesi ve üzerine terettüp edecek mahzurlardan kaçınmak içindir. O iki felsefi nazariyeden her biri, birbirinin mahzurlarından kaçınma konusunda diğerinin batıl olduğuna şahittir. İki farklı nazariyenin mensupları, ikisi arasında ortak olan ve Allah'ın hakikati vücuddur diyen nazariyede ittifak etmiş olmakla beraber Allah'ın, vacibu'l-vücud olması ve vücudun ondan ayrılmasının imkânsız olması için ne olması gerektiği konusunu düşünmüşlerdir. Malum olan bir husus vardır ki Allah'ın bütün mevcudata karşı en büyük ayrıcalığı varlığının vacip (zorunlu) olmasıdır. Buna bağlı olarak bunun, vücudun vücuddan ayrılması bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız olduğu için vücud olduğuna karar vermişlerdir. Her ne kadar bu noktadan sonra iki nazariye üzerinde ayrılmış olsalar da. Mutlak vücud nazariyesini vaki bir hakikat olarak tercih edenler, onların nezdinde de kati bir şekilde Allah'ın mutlak vücuddan yani mahiyetten mücerret olmakla kayıtlı olmayan (vücuddan) ibaret olduğu kararlılık kazananlar, vücudun bir ve onun da Allah olduğunu söylemekte tereddüt etmemişlerdir. Şöyle demişlerdir: "Mevcud, vücudun kendisidir, ondan başka mevcud yoktur. Gördüğümüz müşahede ettiğimiz mevcudata gelince bunların vücudunun (varlığının) manası, Allah'ın kendisi olan vücudun onda zuhur etmesidir. Binaenaleyh o mevcudat öyleyse mevcut değildirler. Ancak mevcud olan onlarda zuhur eden Allah'tır. Bundan dolayı vücud, kendi nefsiyle mevcud, mevcud da vücud ile yani onun vücudun mazharı (görüntüsü) olması ile mevcuddur. Dolayısıyla her mevcudun vücudu birdir yani bir mevcudun vücudundan ibarettir. O da mutlak vücud olan Allah'tır."

İşte vahdet-i vücud meselesinin felsefi tahlili bu şekildedir. Bu felsefi tahlilin zihninde yer aldığı -Fusus sahibi zat gibi- kimse, her mevcudun Allah olduğunu söylemekten çekinmez. Çünkü onda zuhur eden vücudun Allah'tan başka olması yahut Allah'tan başkasına ait olması mümkün değildir. Çünkü Allah, mutlak vücudun kendisidir, onun haricinde olanın vücudu yoktur. Dolayısıyla o, örneğin şöyle demekten çekinmez:

"Şüphesiz kâinat hayalden ibarettir.

Diğer taraftan da işin gerçeği haktır.

Bu şekilde bakan ve söyleyenlerin hepsi tarikatımızın sırrına nail olmuştur.

Her mevcudun vücudunu Allah'ın vücudu saydıktan sonra âlemin vücudunu nefyetmekten çekinmez:

O bana hamd ediyor, ben de ona hamd ediyorum

O bana ibadet ediyor ben de ona ibadet ediyorum.

O beni bilir. Ben onu inkâr ederim. Ben onu bilirim, binaenaleyh onu müşahede ederim.

Böyleyken nasıl bizden müstağni olur. Ki ben ona yardım ediyor onu mutlu ediyorum.

Hak beni bunun için beni var etti. Onu bileyim ben de onu icad edeyim.

Vahdet-i vücud akîdesini bu felsefî tahlil dışında doğru değerlendirmeye yol yoktur. Yani bu mezhebin keşf üzerine bina edilmiş olması... Şöyle ki salikin şühûdi tevhid makamına ulaştığı sırada yalnız Allah'ın vücuduna şahit olup nazarında cümle âlemin yok olması, güneşin doğmasıyla beraber yıldızların kaybolduğu gibi kaybolması bu sınırda durmayıp kaybolmayı gerçekten yok olma zannedecek şekilde işin kendisine karışmış olması şeklinde (izah edilemez). Buna bağlı olarak "Allah'tan başka mevcud yoktur" diyen vücudi tevhid, salikin, imkân dâhilinde olduğunda söz olmayan şühûdi tevhidde bir hata olur. Müceddid İmam da vücudi tevhidin böyle olduğunu düşünüyor. Yani, şühûdda bir olanı vücudda bir zannetmek yoluyla şühûdi tevhidden kaynaklanan bir hata olduğunu düşünüyor. Buna göre bu mezhebin kurucuları, mevcudu madum, mâsivanın (Allah'tan başkasının) Allah zannedecek derecede gafil değiller. Hiçbir keşfin yahut hiçbir şühûdun akıllı birini bu mezhebe ulaştırmasına imkân yoktur. Ancak Allah, vücud felsefesini kahretsin! İzahında nefesimi tükettiğim ve iki türünden biri her mevcudun Allah olduğuna[323] diğeri de Allah'ın herhangi bir mevcud olmadığına varan o felsefe... İşte bu felsefe Vahdet-i vücud denilen dalaletin kaynağıdır. Yoksa biz onların yalnız Allah'ı şühûd haletinde hata edip ondan başkasının mevcud olmadığını zannettiklerini farz etsek o zaman bu mevcud olmayanın mevcud olan Allah ile birinin diğerinin aynı olması değil birinin diğerinden vücudun ademden uzak olduğu kadar uzak olmasından başka ne münasebeti vardır? Çünkü âlem var olması takdiriyle mevcud olan Allah'ın aynı değilse adem olması takdiriyle onun aynı olmaması evladır.

Öyleyse Allah'ın var olduğunu âlemin ise var olmadığını söyleyenler için Allah ile âlem arasında ayniyet konusu neyden çıktı? Şühûdları sırasında Allah, âlemin suretinde mütecessim olarak mı göründü? İşte bu noktadan yola çıkarak Vahdeti

323. Şunu zannediyorum ki: "La mevcude illallah" sözünden hoşlanan öyle ki bunu havassın tevhidi, "La ilehe ilellah" sözünü de avamın tevhidi sayan İmam Gazzâlî, onların, onlara göre her mevcudun Allah'ın kendisi olduğu için "Lâ mevcude illellah" dediklerini bilmemiştir.

vücud iddiasının ne doğru ne de yanlış herhangi bir keşif yahut şühûda dayanmasının mümkün olmadığını söyledik ve söylemekte ısrar edeceğiz. Nitekim bahis boyunca bunu izah ettik. Müceddid İmam da *(Allah onu rahmetiyle sarmalasın)* "tasavvufi tarikatın salikinin vahdeti vücudu benimsemesine ihtiyaç da zaruret de yoktur" diyor. Ancak vahdet-i vücud mezhebi mensupları, Allah'ın hakikatinin her mevcudda bulunan vücud olduğuna muttali oldukları iddialarından kaynaklanan zorunluluk sonucu bu mezhebi benimsemek zorundadırlar. Bu muttali olma iddiasındaki birinci öğretmenleri de vücudi felsefecilerdir. Bu felsefi bilgiyi tasavvufçulardan alan aldı ve onu tadil edip (düzenleyip) tarikatın en büyük sırlarından bir sırmış gibi cumhur arasında yaydı.

AYNI MEKTUPTA (s. 290'DA) ŞÖYLE DEMİŞTİR:

Ne kadar şaşılır ki, tasavvufçu olduğunu söyleyenler arasında, bu müşâhedelerle doymayarak, hatta bu görüşleri aşağı sanarak, dünyada Allah Teâlâ'yı görüyoruz diyenler çıkmıştır. Hiçbir şeye benzemeyen Vacibu'l-vücudu gördüklerini söylüyorlar. Peygamberimizin miraç gecesinde bir kere kavuştuğu nimete biz her gün kavuşuyoruz diyorlar. Gördükleri nuru, sabahları tan yerinin ağarmasına benzetiyorlar. Bu nurun anlaşılamayan bir mertebe olduğunu sanıyorlar. Tasavvuf yolunun sonu, bu nurun görünmesine kadardır diyorlar. Allah Teâlâ, zalimlerin dedikleri şeylerden çok uzaktır. O, çok büyüktür. Bu da yetişmiyormuş gibi, Allah Teâlâ ile konuştuklarını bildiriyorlar. Allah Teâlâ böyle buyurdu diye birçok şeyler söylüyorlar. Düşmanlarına, Allah Teâlâ size şöyle böyle yapacağını bildirdi diyorlar. Sevdikleri kimselere de müjdeler veriyorlar. Kimisi de gecenin üçte ikisi veya dörtte üçü geçtikten sonra rabbim ile konuştum, çok şeyler sordum, cevaplarını aldım diyor. Bunların sözlerinden anlaşılıyor ki, o gördükleri nuru, Hak Teâlâ sanmaktadırlar. O nuru, Allah Teâlâ'nın görünüşlerinden bir görünüş olarak ve gölgelerden bir gölge olarak değil de Allah Teâlâ'nın zatı, kendisi sanıyorlar. Hâlbuki o nura Allah Teâlâ'nın zatı demek, büyük iftiradır. Tam bir sapıklık ve zındıklıktır. Cenabı Hak, ne kadar çok sabırlıdır ki böyle iftiracılara çeşit çeşit azaplar yapmak için acele etmiyor ve bunları yok etmiyor. Allah Teâlâ'nın ilmi çoktur, hilmi de çoktur. Kudreti büyüktür, affı da büyüktür. Mûsâ kavmi, Allah Teâlâ'yı görmek istedikleri için yok edildiler. Hazret-i Musa Allah Teâlâ'yı görmek isteyince **"Sen beni elbette göremezsin"** cevabını aldı, aklı başından gitti. Bu isteğinden tevbe etti. Hz. Muhammed, rabbu'l-âlemînin mahbubudur. Gelmiş ve gelecek bütün varlıkların, her bakımdan en üstünüdür. Mübarek bedeni ile miraca çıktığı hâlde ve Arşı, Kürsîyi geçtiği ve zamandan, mekândan dışarı çıktığı hâlde ve Allah Teâlâ'yı gördüğüne Kur'ân-ı Kerim'de işaretler bulunduğu hâlde, âlimlerimiz arasında görmedi diyenler de vardır. Âlimlerin çoğu, görmedi

demiştir. İmam Gazzâlî de görmemiş olması daha doğrudur buyurmuştur. Bu cahiller ise, bozuk hayâlleri ile her gün gördüklerini sanıyorlar. Hâlbuki İslâm âlimleri, Rasûlullah'ın bir kere görmesinde sözbirliğine varamamışlardır. Allah onları rezil etsin, ne cahildirler!"

Ben de diyorum ki: Bazı vücudi tevhid mensuplarının iddia ettiği ve müceddid İmam'ın şaşırıp sert reddiyeler verdiği, her gün Hak Teâlâ'yı görme, gecenin son üçte birinden yahut dörtte birinden sabah namazına kadar onunla konuşma... bana göre ikna olmuş oldukları ve vardığı mana her mevcudun mutlak vücud olan kendisinden başka mevcud olmadığı için her mevcudda zahir olan Hak Teâlâ'nın aynı olması olan mutlak vücud felsefesine binaen normal, basit meselelerdendir. Bu mezhep mensubu her gördüğü, müşahede ettiği mevcudun Hak Teâlâ olduğuna inanır. Seni görse veya seninle konuşsa kendini Hakk'ı görmüş onunla konuşmuş sayar. Hatta eşini görse onunla konuşsa eşinde Allah'ı görmüş ve onunla konuşmuştur. Sen de onun eşiyle konuştuğunu zannediyorsun... O zaman gayet muhtemeldir ki bu mezhep mensuplarından olan tarikatın sırlarını bilen biri[324] gecenin üçte birlik veya dörtte birlik dilimi kalınca uyandı ve yatağını paylaştığı karısıyla sabah namazına kadar konuştu. Zira *Fusus* sahibinin: "Hak Teâlâ'yı şühûdun kemali onu kadında şühûd etmektir. Allah'a vuslatın en büyüğü nikâh ve cinsel beraberliktir. Nikâhlayan meselenin ruhunu bilse kimden kam aldığını, kimin kam aldığını mutlaka bilir" sözünü de unutmadık. Evet, *Fusus* sahibinin dediği gibi Müceddid İmam vücudi felsefenin ruhunu bilseydi, her gün Hakk'ı görme ve onunla konuşma iddialarına şaşırmaz keşifleri konusundaki hatalarını, kendilerine görünen nurun hakikatini tayin konusundaki yanlışlarını araştırmadı. Şunu da demezdi: "O nurun, onun zuhuratından bir zuhur veya onun gölgelerinden bir gölge olması icap eder yoksa onların iddia ettiği gibi zatının aynı olması değil." Onun zuhuratından bir zuhur yahut gölgelerinden bir gölge olan nuru, Müceddid İmam'ın ilhad (inkâr) ve zındıklık hükmünü verdiği bir taife nasıl görebilir? Görünen o ki nur görme iradesinin onun (Allah Teâlâ'nın) zatını o nurda görme gibi aslı yoktur. Onların hatası gördüklerinin ne olduğunu tayinde değil bilakis taifenin hatası yanlışı ancak vücud felsefesindedir.

---

324. Önderlerinin şu şiirine göndermedir:
Şüphesiz kâinat hayalden ibarettir.
Diğer taraftan aslında hakikattir
Bu şekilde bakan ve söyleyenlerin hepsi tarikatımızın sırrına nail olmuştur.

İmam Mevlâna Emanullah el-Fakih'e gönderdiği 86. Mektupta (s.311) şöyle demiştir:

"Allah Teâlâ, sana doğru yolu göstersin! İyi bil ki, Allah yolunda bulunmak isteyene, önce lâzım olan şey, itikadını düzeltmektir. Doğru itikad, Hak ehli âlimlerinin, Kur'ân-ı Kerim'den, hadisi şeriflerden ve ashâbı kiramdan öğrendikleri, anladıkları itikattır. Kur'ân-ı Kerim'in ve hadisi şeriflerin manasını doğru anlayan, doğru yolun âlimleridir. Bunlar da hak ehli âlimleridir. Bunların anladığı, bildirdiği manalara uymayan her şeye, akla, fikre, hayâle iyi gelse de ve tasavvuf yolunda keşf ve ilham ile anlaşılsa da hiç kıymet vermemelidir. Bu büyüklerin anladığına uymayan bilgilerden, buluşlardan Allah Teâlâ'ya sığınmalıdır. Meselâ, bazı ayetlerden ve hadisi şeriflerden tevhid-i vücudi anlaşılmaktadır. Bazılarından da ihata, sereyan, kurb (yakınlık) ve maiyyet (beraberlik) manaları çıkmaktadır. Fakat hak ehli âlimler, bu ayeti kerimelerden ve hadisi şeriflerden, böyle manalar anlamadı. Yani Allah Teâlâ'nın bu âlem içinde olmasını, mahlûkları kapladığını, bunlarla birleşik olduğunu, kendisinin yakın olduğunu, beraber olduğunu anlamadılar. Böyle olmadığını söylediler. O hâlde, tasavvuf yolunda ilerleyen bir kimseye böyle bilgiler hâsıl olursa, her varlığı, bir varlık olarak görürse yahut her şeyi bir varlığın kapladığını, Allah Teâlâ'nın zatının, mahlûklara yakın olduğunu anlarsa, bu bilginin, görüşün yanlış ve tehlikeli olduğunu anlamalıdır. Böyle bir yolcu, bu zamanında, sarhoş gibi bir hâlde olduğundan, özürlü, suçsuz sayılırsa da böyle tehlikeli bilgilerden kurtulması için, Allah Teâlâ'ya yalvarmalı, ağlamalı, sızlamalıdır. Hak ehli âlimlerinin bildirdiği doğru hâllere, görüşlere kavuşmak için dua etmelidir. Bu büyüklerin bildirdiği doğru itikattan kıl kadar ayrı şeylerin gösterilmemesi için Allah Teâlâ'ya sığınmalıdır.

Derim ki:

Sonra şöyle demiştir:

"Demek ki, tasavvuf yolcularının keşflerinin, buluşlarının doğru olup olmadıkları, Hak ehli âlimlerinin bildirdikleri doğru manalara uygun olup olmamaları ile anlaşılır. Bu yolculara ilham olunan bilgilerin doğruluğu, ancak o doğru manalara uymaları ile belli olur. Çünkü onların bildirdiği manalara uymayan her mana, kıymetsizdir, muteber değildir. Çünkü her sapık, her bozuk kimse, Kur'ân-ı Kerim'e ve hadisi şeriflere uyduğunu sanır ve iddia eder. Yarım aklı, kısa görüşü ile bu kaynaklardan yanlış manalar çıkarır. Doğru yoldan kayar. Felâkete gider. "Hak ehli âlimlerinin anladıkları manalar doğrudur, kıymetlidir. Bunlara uymayanlar kıymetsizdir" dedim, çünkü bu manaları, ashabı kiramın ve selef-i sâlihinin eserlerini inceleyerek elde etmişlerdir. O hidayet yıldızlarının ışıkları ile parlamışlardır. Bunun

için, ebedî kurtuluş bunlara mahsûs oldu. Sonsuz saadete bunlar kavuştu. **"Allah yolunda giden kâfile bunlardır. Kurtuluş, ancak Allah yolunda bulunanlar içindir."**[325]

Sonra şöyle demiştir:

İyi biliniz ki, tasavvuf yolunun sonuna, yani bu yolun konaklarının hepsini geçerek, velâyet derecelerinin sonuna varanlara hâsıl olan itikat, hak ehli âlimlerinin bildirdiğine tam uygun olur. Bu doğru itikada, hak ehli âlimler, Kur'ân-ı Kerim'den, hadisi şeriflerden ve ashâbı kiramdan alarak, tasavvuf büyükleri ise, keşf veya kalplerine ilham olunarak kavuşmuşlardır. Evet, bazı tasavvuf yolcusuna, yolda iken, tasavvuf sarhoşluğu ve hâl kaplaması ile bu itikatlara uymayan bazı şeyler hâsıl olmuştur. Fakat bu hâllerin kapladığı makamlarım geçip, ilerleyince, nihâyete varınca, bu uygunsuz şeyler yok olur. Eğer ilerlemeyip, yarı yolda kalırlarsa yok olmaz. Bozuk görüşlere saplanıp kalırlar. Fakat böyle kalanlara kıyamette ceza verilmemesi umulur. Bunlar, yanılan müçtehidlere benzer. Müçtehid, içtihâd yaparken yanılmıştır. Bu ise, keşfinde yanılmaktadır.[326]

Tasavvuf yolcularının yanıldıkları şeylerden biri, vücudun birliğine, daha önce geçtiği üzere Allah Teâlâ'nın, mahlûkları zatı olarak ihata ettiğine, bunlarla beraber olduğuna, kendisinin bunlara yakın olduğuna hükmetmeleridir. Allah Teâlâ'nın yedi veya sekiz sıfatının, zatı üzerine ait olarak hariçte ayrıca var olduklarına inanmazlar. Bunların, sıfatları inkâr etmesi, bu sıfatlar ayna gibi olup, bu aynada, zatı ilâhîyi müşâhede ettikleri içindir. Aynada bir şeye bakan kimse, o şeyi görür. Aynayı görmez. Bunun gibi, sıfatları göremedikleri için bunların hariçte varlıklarını kabul etmezler. Sıfatlar var olsaydı bunları görürdük derler. Görülmeyen şeyi, yoktur sanırlar. Sıfatların hariçte var olduğunu söyleyen âlimlere dil uzatırlar. Hatta bunlara kâfir, senevi (ikici, düalist) de diyenleri oldu.[327] Din âlimlerine, böyle yersiz dil uzatmağa kalkışmaktan Allah Teâlâ'ya sığınırız! Bunları, bulundukları makamlardan ileri geçirirlerse, böylece şühûdlarını şaşırtan perdeler aradan kalkarsa, sıfatları ayna sanmaktan kurtularak, onları hariçte, ayrıca var olarak görürler. Varlıklarını inkâr-

325. *Mücâdele*, 22

326. Şu var: *Fusus* sahibinin hata eden ve hata aslında mağdur olan bir müctehid sayılması mümkün mü? Nitekim kendisi, örnek olarak "Hıristiyanlar, ulûhiyyeti Mesih ve annesi ile sınırlı görmelerinden dolayı kâfir olmuşlardır" diyendir. Yine Allah Teâlâ'nın "hiçbir şey ona benzemez" buyruğu hakkında: "Allah'ın, misli olacağını nefyetmez" veya "Allah'ın, eşyanın aynı olduğuna" delalet eder diyendir. Bunların hepsi daha önce geçmişti.

327. Nitekim *Esfar* sahibi -Allah onu rezil etsin- Vahdet-i vücudu kabul etmeyen, Allah ile mâsivası arasında varlıkta farklı olduklarına hükmedenler hakkında "ikicilere, (seneviyeye, düalistlere) yakıştırmalarından olur dolayıveyl olsun!" demiştir sözlerinin tamamını daha önce nakletmiştik.

dan vaz geçerler. Âlimlere dil uzatamaz olurlar.

Bunların sahih itikada muhalif olan bir işleri de Allah Teâlâ'nın fail-i muceb (bazı şeyleri yaratmağa, yapmaya mecbur olacağını gösteren sözleridir. Her ne kadar, mecburdur demiyorlar, irade ederse, isterse yaratır diyorlarsa da sözlerinden, irade sıfatına inanmadıkları anlaşılmaktadır. Bu sözleri hiçbir dine de uymamaktadır.

Uymayan sözlerinden bir başkası da Allah Teâlâ "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" manasında kudret sâhibidir diyorlarsa da birinci şart cümlesinin doğruluğu zorunlu, ikincisinin ise mümteni'dir[328] diyerek "hep ister, istememesi olmaz" diyorlar. Böyle söylemek, Allah Teâlâ'yı yaratmasında mecbur bilmek demektir. Hatta kudretini inkâr etmek olur. Çünkü bütün din sahiplerine göre, Allah Teâlâ'nın kudreti, dilerse yaratır, dilemezse yaratmaz manasına olan kudrettir. Bunların sözünden ise, yapmaya mecbur olan, yaratmamasına imkân olmayan bir kudret anlaşılmaktadır. Bu sözleri, hükemânın, felsefecilerin sözüne benziyor. Bunların, birinci şart cümlesinin doğruluğu zorunlu, ikincisinin ise mümteni'dir yorumuyla elbette ister, istememesi olamaz diyerek, irade sıfatına mana vermeleri, böylece kendilerini felsefecilerden ayırmaları bir işe yaramaz.[329] Çünkü irade etmek, dilemek, eşit olan iki işten birini seçmek demektir. İki iş eşit olmazsa, iride de yok demektir. Bunların sözünde, lâzım olmak ve yok olmak tarafları müsavi değildir."

Derim ki: Müceddid İmam bu makamda, Vücudi tasavvufçuların Hak ehli âlimlerine muhalif oldukları ve filozoflara muvafakat ettikleri birçok mesele saymıştır. Onların Vahdet-i vücud ve sıfatları inkâr konusundaki sözlerini de süluk menzillerinde kemal mertebesine ulaşmamaktan kaynaklanan şühudâttaki noksanlıklarına yorumlamıştır. Şühudâtlarındaki noksanlık -onlara göre- mertebelerin ve menzilelerin kemaline erince geri döndükleri bu sözleri onlara söyletiyor. Bana göre ise vahdeti vücudu kabul etmeleri ve sıfatları inkâr etmeleri yine süluk ve şühud mertebelerindeki noksanlıktan değil felsefecilerin, birçok iktizai meselede onların görüşlerini Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve şühudâtlarının, felsefecilerin mezhebine muvafık gelmesi bizim de her defasında onların oldukları mertebeden daha üstün daha tam bir mertebeye ulaştıklarında bu halin zail olacağını ümit ederek farklı süluk mertebelerinin hükmüne yorumlamamız garip olurdu. Peki *Fusus* ve *Fütuhat*'ın sahibi ve velayet makamının hatimesi Şeyh-i Ekber'i de vahdet-i vücudu kabul ettiği

328. Yani şartıyla önermenin iki tarafının doğru olmaz. Çünkü mümteni olan budur. Yoksa ikinci şartiyenin kendisinin doğru olması değil. Âlemin Hudusu konusunda iki şartla önermeyi inceleyeceğiz.

329. Bilakis bu zahiri ispat konusunda felsefeciler de onlar gibidir, aralarında fark yoktur.

hatta kabul edenlerin önderi olduğu için süluk ve şühud mertebelerinde nakıs bir mertebede kalmış olarak mı sayalım? Hâlbuki Vücudiye taifesi vahdet-i vücudu kabul mertebesini mertebelerin zirvesi olduğunu iddia ederler. Noksanlık ise bunu kabul etmeyen tasavvufçuların mertebelerindedir. Müceddid imamın değerlendirmesinin aksine... Daha önce bu yöndeki iddialarını Bahaüddin el-Amili'nin *Vahdet-i Vücud* risalesinden nakletmiştik. Sonra Müceddid İmam şöyle demiştir:

"Bu muhalif işler cümlesinden olarak: Kaza ve kader meselesini zahiri icabın (yani cebrin) ispatı yoluyla beyan etmeleridir. Bu bahiste söyledikleri cümleden olarak "hâkim mahkûmdur, mahkûm dahi hâkimdir" şeklinde ibareleri vardır."

Derim ki: İmam *Fusus* sahibinin Üzeyr Fassı'ndaki şu sözüne işaret etmiştir: "Bil ki, kazâ Allah'ın eşyada hükmüdür. Allah'ın eşyada hükmü eşyaya dair ve eşyadan olan ilminin haddine göredir. Allah'ın eşyada olan ilmi, eşyanın haddi zatında olduğu hal ne ise o malumatın verdiği şeydir. Kader ise eşyanın aynında bulunanın istidatlarının muktezasında herhangi bir noksanlık yahut ziyade olmadan o hal üzere zamanlanmasıdır. Dolayısıyla kazâ eşya üzerine ancak eşyada bulunanlar ile hükmetmiştir. İşte bu da **"kalbi olan veya şahit olarak kulak kesilen"** kimse için kaderin sırrıdır. Huccet-i bâliğa (maksadını tahkik eden delil) yalnız Allah'a aittir. Binaenaleyh hâkim, hüküm verdiği meselede zatının iktiza ettiğine göre meselenin ayn'ına tabidir. Mahkûmun aleyh de kendinde bulunan şeyle, bununla hükmetmesi konusunda hâkimin üzerine hâkimdir. Dolayısıyla her hâkim hükmettiği şeyde ve şeyle mahkûmun aleyhtir. Artık o hâkim kim olursa olsun." Dediğinin özeti: Allah Teâlâ eşya üzerinde kendisine malum olan istidatları mucebince hükmeder ve ona göre hak ettiklerini verir. Hâkim kazâda Mahkûmun aleyhin istidadının muktezasına tabi olur. Böylece mahkûmun aleyhin istidâdı, hâkimin üzerinde hâkim olur. Sanki onlar da daha önce fesadını beyan ettiğimiz bu tevil ile insanın fiillerini Allah'ın zorlamasından kurtarmış oluyorlar.

Sonra İmam şöyle demiştir:

Allah Teâlâ'yı mecbur bilmek şöyle dursun, onu birisine mahkûm bilmek,[330] üzerinde bir hâkim bulunacağını söylemek, çok çirkin, münker bir sözdür.

330. Ancak *Fusus* sahibinin hâkimin -yani Allah'ın- üzerine hâkim kıldığı Müceddid İmamın da tenkid ettiği mahkûmun aleyh *Fusus* sahibine göre Allah'tan başkası değildir. Çünkü o, vahdet-i vücud muktezasınca onun aynıdır. Keza, Allah'ı, mahkûmun aleyh'in mahkûmun aleyhi yapan yani Fusus sahibinin kendisi hatta bu yapana itiraz eden Müceddid İmam... Bunların hepsi Vahdet-i vücud kaidesine nazaran Allah'ın aynıdırlar. Hiçbirinin söylediğinden veya yaptığından dolayı bir günahı yoktur. Zira hepsi "lâ yüs'elü amma yef'al (yaptıklarından sorulmaz makamda)" dırlar.

Bu şekilde hak ehline uymayan sözleri oldukça fazladır. Bunlardan biri de cennette, Allah Teâlâ, ancak sûri tecelli ile görülebilir demeleridir. Bu sözleri, Allah Teâlâ'nın cennette görüleceğine inanmamak demektir. Sureti görülebilir demeleri, kendi görülemez demektir.[331] Benzeri görülür demek olur. Allah Teâlâ görülecek, nasıl olduğu anlaşılamayacaktır, idrak edilemeyecektir. Bir şeye benzetilemeyecektir.

Kâmil, yüksek insanların ruhlarına kadîm demeleri, bunları ebedî bilmeleri de Hak ehline muhalefetlerindendir. Çünkü âlemlerin hepsi, bütün zerreleri ile birlikte yok idi. Hepsi sonradan yaratıldı. Ruhlar da âlemden bir parçadır. Allah Teâlâ'dan başka, her şeye "âlem" denir.[332] Görülüyor ki tasavvuf yolcusunun, işin iç yüzüne varmadan önce, kendi keşf ve ilhamına uymasa da hak ehli âlimlere tâbi olması lâzımdır. Âlimleri haklı, doğru, kendini yanlış bilmelidir. Çünkü hak ehli âlimler, bilgilerini, peygamberlerden almıştır. Bu bilgiler, vahiy ile gelmiş olup sağlamdır. Yanlışlıktan, şaşırmaktan korunmuştur. Bu bilgilere uymayan kendi keşfi ve ilhamı ise yanlıştır, bozuktur. Bunun için kendi keşfini, âlimlerin sözünün üstünde tutmak, vahiy ile inmiş olan sağlam bilgilerin üstünde tutmak olur. Bu ise, sapıklığın tâ kendisidir ve zarar, ziyandan başka bir şey değildir. [333]

Müceddid İmam 287. Mektupta şöyle demiştir:

"Süluk sahiplerinden hakikate varmış olanlara göre, Hak Teâlâ'nın ihata, sereyân, kurb ve maiyyeti ilim yolu ile anlaşılmaktadır. Doğru yolun âlimleri de böyle söylemişlerdir. Allah Teâlâ, bu âlimlerin çalışmalarına bol bol mükâfat versin! O büyüklere göre, Allah Teâlâ'nın kendisi bu âleme yakındır, sereyân etmiştir sanmak, bir şeye kavuşmamış olmayı, uzakta kalmış olmayı gösterir. Yakın olanlar "Allah Teâlâ bize yakındır" demezler. Büyüklerden biri "yakın olduğunu söyleyen, uzaktadır, uzaktayım diyen yakındır. Tasavvuf da budur" demiştir. Tevhid-i vücud bilgileri, kalbin incizabesinden (çekilmesinden) ve muhabbetten hâsıl olmaktadır.[334] Cezbe-

331. Müceddid İmam'ın, mahsüs olan her şeyin vücudunun, vücudun kendisi olan Allah'ın zatı olmasını iktiza eden Vahdet-i Vücud kaidesini gözden kaçırdığını görüyorum.

332. "Kıdem" görüşleri ruhlarla sınırlı değildir. Nitekim geçmiş bahislerde Fadıl Cami'nin *ed-Dürre el-Fahire* eserinden onların âlemin kadim olduğunu söylediklerini nakletmiştik.

333. Bâtını ilmin mertebelerini geçmiş olan bu büyük mutasavvıfın söylediğine bir bak! Tearuzu esnasında nasıl zahiri ilmi ona tercih ettiğini gör! Bak ve bu sözünü, ömrünün sonunda tasavvufa girince fanatizme düşen binaenaleyh zahiri ilmi küçümseyip onu mecazın zemini olarak tabi eden İmam Gazzâlî'nin söyledikleri ile kıyasla! Öyle görüyorum ki o, mensubiyetinde geç kaldığı batını ilminde kemale ermemiştir. Zahiri ilmin aleyhine konuşurken de Müceddid İmam'ın dediği gibi bâtınî ilimde noksan bir mertebe üzerinden konuşmuştur.

334. Vücudi tevhidin gerçek kaynağını öğrenmiştin.

dilmeyen, süluk yolunda ilerleyen erbâb-ı kulûb bu bilgilere yakalanmaz. Süluk ile kalpten büsbütün ayrılıp, kalbin sâhibine dönmüş olan meczûblar da bu bilgilerden uzaklaşırlar. Tevbe ederler. Meczûblardan birçoğu, süluk yoluna girdikleri ve bu yolun konaklarında ilerledikleri hâlde, eski makamlarını unutmazlar. Yukarı makamlara bakmazlar. Tevhîd bilgileri, bunları bırakmaz. Bu tehlikeden kurtulamazlar. Bunun için, yakınlık konaklarına ve mukaddes makamlara yükselmezler. **"Ya Rabbi! Bu zalimlerin şehrinden bizi çıkar. Senden bize bir sahip gönder. Senden bize bir yardımcı ihsan eyle!"** Aranılana kavuşmak, bu bilgilerden kurtulmakla belli olur. Çünkü hiçbir şeye benzemeyene yaklaştıkça âlem, yaratandan o kadar uzak bulunur. Bu zaman âlemi yaratandan başka bilmemek ve yaratanı, âlemi çevirmiş sanmak gibi şeyler olmaz.

Toprağa düşen nerede? Her şeyin sâhibi olan nerede?

-2-

Geriye birinciden kalma ikincisi bir istidrak kaldı. Vahdet-i vücud mezhebini sert şekilde tenkid eden bu büyük, bereketli, zahir-batın ilimlere vakıf...

İmam Mektubat'ının 209. Sayfasında şöyle demiştir:

"Kıymetli oğlum! Hak Teâlâ'nın hakikati, yalnız vücuddur. Vücud, var olmak demektir. Allah Teâlâ'nın bu vücudu, her hayrın, her kemâlin kaynağıdır ve her güzelliğin başlangıcıdır. Bu vücud, bir hakiki cüz' dür. Bir basittir ki buna hiçbir şey karışmış, hiçbir şeyle birleşmiş değildir. Böyle olmadığı gibi, olması düşünülemez de. İnsan, Allah Teâlâ'nın bu vücudunu anlayamaz. Zat Teâlâ'ya iştikak yoluyla değil de tevatu' yoluyla hamledilir. Ondan başka değildir. Aynıdır demek bile, başkalığı düşündürebilir. Aynıdır da denilemez. Zat ile birlikte olan vücud, bu anlaşılamayan vücudun zıllı, görüntülerindendir. Bu ikinci vücud, Zât-ı Teâlâ'nın ve mahlûkların varlıklarından başka bir varlıktır. Bu ikinci vücud, Allah Teâlâ'nın hakikati olan vücudun, aşağı mertebelerde meydana çıkmasıdır. Bu çeşitli görüntülerin en yükseği, en birincisi ve en üstünü, Zat-ı Teâlâ'nın vücududur. Demek ki "Allah Teâlâ'nın hakikati vücuddur" denilebilir. Fakat "Allah Teâlâ, o mertebede mevcuddur" denilemez. "Zıll mertebesinde, Allah Teâlâ mevcuddur" denilebilir. Fakat Allah Teâlâ vücuddur denilemez. Tasavvufçulardan "vücud, zattan başka değildir" diyenler, ikisi arasındaki başkalığı göremediler, zıllı asıldan ayıramadılar. Bunlar ve felsefeciler, zattan başka olan ve olmayan vücudları birbirlerinden ayıramadılar. Vücudun başka olduğunu çok güç söylediler. İşin doğrusu, Allah Teâlâ'nın bize ilham eylediğidir. Vücudun böyle asıl ve zıll olarak başka başka olması, öteki sıfatların da asıl ve zıll

olmaları gibidir. Asılların mertebesi, icmâl, topluluk ve anlaşılamamak mertebesidir. Sıfatların bu asılları, Allah Teâlâ'dan başka değildirler. Bu mertebede, "Allah Teâlâ ilimdir" denilebilir. Fakat böyle söylemek de bir zıll mertebesi olur. Çünkü zat mertebesinde, Allah Teâlâ'ya hiçbir şey söylenemez. Allah Teâlâ âlimdir de denilemez. Çünkü ilmin ondan başkalığını gösterir. Bu makamda başkalık hiç yoktur. Başkalık, zıll mertebelerinde olur. Burada zıll yoktur. Çünkü taayyün-i evvelin pek çok üstündedir. Çünkü topluca bir bağlantı, bu taayyünde bulunur. Bu makamda, hiçbir bakımdan, hiçbir şey düşünülemez. Bu topluluğun açıklanması demek olan zıll mertebesinde, başkalık söylenebilir. Uygunluk söylenemez. Fakat bu mertebede, sıfatların uygunluğu, vücudun uygun olmasından ileri gelir. Bu vücud, her iyiliğin ve kemâlin başlangıcıdır. Her güzelliğin ve düzenin kaynağıdır. Bu fakir, mektuplarımda ve kitaplarımda, vücud zattan başkadır dediğim zaman, zıll olan vücudun başka olduğunu bildirmiştim. Bu zıll olan vücud de, dışardaki -ilimdeki değil- her varlığın başlangıcıdır. Bu vücuda malik olan mahiyetler, hariçte var olan mertebelerin her mertebesinde bulunurlar. Bunu iyi anlamalı. Birçok yerde işe yarar. Görülüyor ki, Allahu Teâlâ'nın sekiz sıfatı da hariçte vardır. Mevcudat da hariçte vardır."

Fakir der ki: Müceddid İmam'ın yaptığı, felsefecilerin Allah'ın vücudunun zatının aynı olduğuna dair (s.288) görüşlerine doğru meyil etmiş olur. Büyüsüne muhakkik âlimlerimizden[335] az olmayacak sayıda kimsenin kapıldığı bizim de bu iki kitapta ondan doğmuş olan vahdet-i vücud mezhebiyle beraber iptalini vazife edindiğimiz ve bu konudaki fitnenin, belanın kökü saydığımız mezhep! Her ne kadar İmam hazretleri bu mektupta açıkladığı mezhebi ile felsefeciler ve tasavvufçular mezhepleri arasında bir fark olduğu görüşünde olsa da. Çünkü bu fark bazı tabirler ve bazı geri yönler ile sınırlıdır. Zira İmam'ın zıllî (gölge) vücud dediğine, felsefeciler tarafından, el-kevn fil-ayan ile tefsir edilen mutlak vücud demektedirler. Bunu da İmam'ın aslı vücud diye tabi ettiği hâss vücud ile beraber Allah'a ispat etmek için çaba sarf etmektedirler. İmam hazretleri ile felsefecilerden her biri bu vücudu Allah'ın zatı diğerini de zatının harici olarak sayarlar. "Onlar bu farkın hakikatine muttali olmayınca asıl ile zıllı (gölgeyi) ayırt edemeyince tevatu' yoluyla haml ile iştikak yoluyla haml bir mertebede ispat etmişlerdir" sözüne gelince bu sözde, felsefecilerin de Allah'a birinci mertebede "vücud"dan başka bir şey demedikleri vardır. Bilakis ona "mevcud" demeyi mecaz görmüşlerdir. Felsefecilerin iştikakı hamilde muhtaç olduklarını gördüğü zorlama onun tercih ettiği şeyde de geçerlidir. Çünkü aslın vücud, zıllın (gölgenin) ise mevcud olmasının bir temeli yoktur. Yine buna göre asalet mertebesi olan birinci mertebede Allah'ın mevcud olmaması (nı söylemesi)

335. İmam'ın kendisinin de o muhakkik âlimlerden olduğunda şüphe yoktur.

icap eder. Evet, bu söylediklerinden kendisinin vücudu asıl, mevcudu da zıll olarak gördüğü anlaşılır. Aynen "vücud, kendi nefsi ile mevcud, mevcud da vücud ile mevcuddur" diyenler gibi. Ancak sen geçmiş izahlardan bu görüşteki yanlışı öğrenmiştin. Yine bunun vahdet-i vücudu benimseyenlerin kanaati olmasının evla olduğunu da öğrenmiştin.

Hak olan şu ki -Allah rahmet eylesin- onun tercih ettiğinin özünde felsefecilerin mezhebinden bir farkı yoktur. Bundan dolayı büyük âlim Muhammed Enver Şah el-Keşmiri *"Mirkâtu't-Tarem"* kitabında (s.48'de) Müceddid İmamla Şeyh Veliyullah ed-Dihlevi'nin felsefeciler mezhebini benimsediklerini söylemiştir.[336] Binaenaleyh felsefecilere yönelttiğim itirazların hepsi onun da aleyhine varittir. Hatta ek olarak da şu vardır: Onun Ehli Sünnet âlimi kelamcıların görüşlerine uymayı gerektiren önceki tavsiyelerine aykırı düşmektedir. Öyle ki kendisi felsefecilerin mezhebini onların mezhebine tercih etmiştir. Her ne kadar bu kapıyı yani bu meselede felsefecilerin mezhebine meyletme kapısını açan muhakkik kelamcıların kendisinden bu taife olsa da. Yine kendisinin de büyük beğeni ve takdir ile Hoca Nakşibend'den naklettiği bizim de aktardığımız: "Görülebilen, işitebilen, hayal edilebilen yahut mevhum olan her şey, Allah'tan başkadır ve onu "lâ" kelimesinin hakikati ile nefyetmek gerekir" sözüne de aykırıdır. Meşhur cümle de aynı manadadır: *"Hatırına ne gelirse bil ki Allah ondan farklıdır."* Allah'ın vücud olması da bu kabildendir. Zira:

Bir: Bunda şu yönden çelişki vardır. Şöyle ki Allah'ın hakikatini, -vücud olmasına binaen- bilme iddiası varken ardından bu vücudun hakikatini bilmeme itirafı vardır. Sanki Allah malum vücudu da malum değil. Hâlbuki hakikat tam aksidir.

İkincisi: Vücudun ne olduğunu bilmeseydi -kastım Allah'ın hakikati yapılmış hâss vücuddur- onu hangi yönden layık olarak gördüler? [337]

336. Evet, kendisi felsefecilerin sıfatları nefyettiği gibi nefyetmiyor. Ancak ona şöyle itiraz edilir: Onlar Allah, basittir (birleşik değildir), hiçbir şekilde ne aslen ne zihnen ne de haricen mürekkep olmaz sözünün gereğini tahkiken sıfatları nefyediyorlar. O da bu sözlerinde onlara muvafakat etmektedir.

337. Vücudu beğenip onun Allah'ın hakikati olduğunu zannederler olduğu gibi insanlar arasında hayatı beğenip –Allah'ı layıkıyla takdir etmediler- "o, Allah'tır" diyenler de vardır. Benzeri olmayan Allah ise her türlü tehditten münezzeh, yücedir. Vücud ve hayat ise tamamen onun kudret elindedir. Bunları dilediğine bahşeder dilediğinden çeker alır. Allah, hayatın kendisidir görüşüne gelince bu görüş filozof Bergson'dan sadır olmuştur. Modern Felsefenin Serüveni'nde s.571'de şöyle geçer: Hayat, ortaya çıktığı ilk sırada hareketsizliği ve istikrarı (yerleşik olması) (s.290) açısından daha çok maddeye benziyordu. Çünkü ilk olarak bitkilerde ortaya çıkıyordu. Nebât da durgunluğu ve hareketinin imkânsızlığı konusunda cemâdât (cansız varlıklar) gibidir. Ancak çok geçmeden maddi kayıtlardan kurtulup hürriyetine kavuşmayı istedi. O üstün misalin arkasından koşmaya başladı. Bunun üzerine türlü canlıları icad etti ve onları aradığı hürriyeti gerçekleştireceği farklı organlarla donattı. Sonra umudunu o canlılardan birine bağladı: O

Üçüncüsü: Meselede bir karışıklık, çelişki ve düşüncede geri adım vardır. Araştıran bunu görür. Şüphe yok ki ortada bildikleri, kavradıkları, mefhumunu ve mâsadakını hoş gördükleri bir vücud vardır. O da ademin karıştı ve el-kevn fil-ayan ile açıklanan vücuddur. Onlar, bu vücudun Allah ile bağını en sıkı hale getirmek istediler ki bununla onun vacibul-vücudluğu hâsıl olsun. Herkesin anladığı bu vücudun Allah'ın zatı ile irtibatını sıklaştırma konusunda kelamcılarla felsefeciler yarışa girdiler. Bu yarışı felsefeciler kazandılar. Öyle ki zatını vücudun kendisi yaptılar ve şöyle dediler: "Allah'ın hakikati vücuddur, başka hakikati de yoktur. Buna karşın kelamcılar, "zatı, vücudunu gerektirir" demekle yetindiler. Yoksa "vücudu zatının kendisidir" değil. Bir şeyin kendi nefsi ile bağının melzumun lazım ile bağından daha sıkı daha sağlam olduğunda şüphe yoktur.

Bu noktaya kadar felsefecilerin mezhebinin tercihli olduğu zahirdir. Şu iki kuvvetli itiraz olmasaydı:

Birincisi: Onların beğendikleri manasıyla -o manada el-kevn fil-ayan- vücud tevatu yoluyla Allah'a hamledilemez. Hatta herhangi bir mevcutta hamledilemez. Çünkü mevcud değildir. En azından vücud ile müstakil değildir. Böyleyken o, nasıl

---

da insandı. Şüphe yok ki hayat da gücü yettiğince hayatın kayıtları ile alay etmeye çalışıyorlar. Bizler de canlı bir varlığın cansız madde kütlesi gibi hareket ettiğini gördüğümüzde güler ve alay ederiz. Bir taş parçasının düşmesi gibi ayağı kayıp şiddetle düşmesi gibi.

Bundan hayatın, gelişimi arasında üç merhalede ilerlediği ortaya çıkmaktadır: Birincisi nebat (bitki) merhalesi. Zira o merhalede maddenin hareketliliği ve cansızlığına daha yakındır. İkincisi: Güdüsel canlılık merhalesi. Belirli sınırlar ve malum bir program dâhilinde hareket eden, koşuşturan arı, karınca gibi canlılarda olduğu gibi... Üçüncüsü: Fikir yolunda ilerleyen omurgalı canlı merhalesi. Bu fikir gelişmeye, güçlenmeye ve istikamet yolunda ilerlemeye devam edecektir. O da hayatın aradığı hürriyetini gerçekleştirecek kaynağı ve umududur.

Kesintisiz bir şekilde yaratmaya, değiştirmeye ve yeni şeyler icad etmeye devam eden ve maddenin zincirlerinden kurtulmaya çalışan bu hayat, Allah'tır. Binaenaleyh Allah ve hayat bir müsemmanın iki ismidir. Zincirlerinden ve bağlarından kurtulmaya ara vermeden devam eden bu hayat zann-ı galiple istediğini kazanacak ve ölümü yenip hürriyet ve ebediyeti gerçekleştirecektir.

Filozof Bergson'a göre Allah, hürriyetini tamamlamak için maddenin kayıtlarından kurtulup hürriyeti elde etmeye çalışmaktadırlar. O da şimdiye kadar bir maddeden sonra bir maddede hulul etmeye ve onun ölümüyle ölmeye devam etmektedir. Bergson'un ilahi ebedilik ve hürriyete muhtaçtır. Şu anki hali itibariyle ulûhiyet vasıflarından iki vasfı eksiktir. İlahlıktan iki mertebe beridedir. Yahut o, şu an ilah değildir ancak ümit edilen ilerde ilah olacağıdır.

Sonra bu filozofun görüşlerinde hatasını nispeten hafifletecek bir husus vardır ki o da, birinde Allah'ın her mevcud olduğu diğerinde ise hiçbir mevcud olmadığı iki Vücudi mezhep arasında orta bir yerde duruyor olmasıdır. Öyle ki Allah'ı canlı varlıklar arasında aramaktadır. Ancak bütün bu saçmalıklar, yalanlar, "hatırına ne gelirse Allah ondan başkasıdır" cümlesine karşı nerede kalır. Eğer Allah'a bir hakikat tayin etmek istersen "o, Vacibu'l-vücud olan mevcuddur" sözünü aşma. Artık bu vasfı haiz olan kimse! Yeni, bir fertten başkasına sadık olmayan bu külli mefhum çerçevesindeki tayini aşma! Özet olarak Hz. Halil-i İbrahim *(aleyhisselam)*'ın dediği gibi de diyeblirsin: **"Şüphesiz ben yüzümü gökleri ve yeri yaratana... çevirdim."** *(Enâm, 79)*

Allah'ın zatı olur ve ona vacibul-vücudluğa temin (garanti) eder. Çünkü burada matlub (istenilen) vücud olmasının vücubu değil mevcud olmasının vücubu olur.

İkincisi: Bilinen her mevcudda bulunan manasıyla vücud, eğer Allah'ın zatı ise her mevcudun vücudunun Allah'ın kendisi olması gerekir. Bu da felsefecilerin akıllı olmaları sıfatıyla ve mezheplerinin akıl mezhebi olması hasebiyle razı olmadıkları Vahdeti vücud mezhebinin kendisidir. Müceddid İmam da bunda razı değildir.

Bu söylediklerimizden, Allah'ın hakikati vücuddur diyen nazariyenin koyucuları olan felsefeciler mezhebinin tabi sonucu, onların "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" sözlerinden geçen "vücuddan" anlaşılan "mevcudatın vücudu, zatları üzerine zaid değildir." Sözlerinde geçen vücuddan yani her mevcudda bulunan ve el-kevn fil-ayan şeklinde bilinen manada olan "vücud" dan anlaşılanın aynı olmasına binaen Vahdeti vücud mezhebine varmaktır. İşte durum bu sınıra varınca, felsefeciler ve taraftarlarına nazariyelerinin doğurduğu sonuç ortaya çıkınca ökseleri üzerine dönüp şöyle dediler: Allah'ın zatı olan vücud, bilinen genel vücud değildir. Bilakis o, sair vücudâta muhalif, hakikati meçhul hâss vücuddur, sonra bu vücudun mevcud ve Allah'ın zatına tevatu' yoluyla mahmul olmasına bir mâni bulunmadığını iddia edilir. Bu tevil ve tahsis ile biraz önce zikredilen iki itirazı, ayrıca "vücudun hakikati malumdur, binaenaleyh o, hakikati bilinemez olan Allah'ın kendisi nasıl olur" itirazını da cevaplamaya çalıştılar.

Felsefeciler ve taraftarları, Allah'ın hakikati vücuddur diyen nazariyenin koyucuları olmalarına rağmen geri adım atıp, dönmüşler, vücudi tasavvufçular ise çok çok beğendikleri o nazariyenin çizgisinde ilerlemişler ve lazımı olan bâtıllarından kurtulamamışlardır. Nerede bulunursa bulunsun vücudun vacibu'l-vücud olduğunu iddia etmişlerdir.

Felsefeciler yollarından dönünce ve nazariyelerinin kendilerini sürükleyici fahiş batıla uyanınca yapmaları gerek bu yorum tamamen bırakıp dönmeleriydi. Ancak bunu yapmadılar. Hâss vücuda sarılmanın onlara yeteceği ve nazariyelerini başarısızlıktan kurtaracağını iddia ettiler. Manası malum olan ve malumiyeti açısından Allah'a ispatı istenen genel vücuddan, hakikati meçhul hâss vücuda sapmanın (yönelmenin) onları maksatlarından uzaklaştırdığını kaçırdılar. Bu sefer Allah'ın hakikati olan vücud, matlub olan vücuddan başka oldu. Öyle ki birinci vücudun ikinci vücudu gerektirmesi beyan ve ispata muhtaç oldu.[338] İkisi arasında vücud ismindeki -vü-

338. Okuyucuya Fadıl Siyalkuti'nin *Şerhu'l-Mevakif*'e bu saadetteki taliklerinde nasıl zorlama yorumlar yaptığını göstermiştik. Müceddid İmam da bu gerektirmeyi ikinci vücudun birinci vücudun gölgesi olmasıyla açıklamıştır. Felsefeciler ve tasavvufçular mezhebinde vücudu, iştikak hamli yoluyla Allah'a

cudun müsemmasının hakikatini bilmeksizin- ortaklık dışında bir münasebet yoktur. Allah'ın hakikatini manası anlaşılmayan vücud ismiyle isimlendirmek manası malum olan vücudu ona temin (garanti) edilmiş yapmakta yeterli midir? Nitekim felsefeciler, Allah'ın hakikatini vücud yapmışlardı ki vücudun sübutu, bir şeyin kendi nefsine sübutu derecesinde garanti olsun. Bu sefer ayniyet iddiası, vücudun, birbirinden farklı; biri hakikati malum genel vücud, diğeri hakikati malum olmayan hâss vücud olarak iki vücud olmasından sonra zayi oldu gitti. Hakikatini bilmedikleri şeyi nasıl vücud ile isimlendirdiklerini bilmiyorum. Sanki ismi malum -o da vücuddur- ancak müsemması malum değildir. Yine sahi hakikati malum olmayan Allah, hakikati malumdur ve o da vücuddur, hakikati malum olan vücud da hakikati malum değildir. Öyleyse hakikati bilinmeyen olması icap eder. Mümkinatın vücudunu Allah olan asli vücudun gölgesi yapmakta Müceddid İmam'ın pek beğenmediği Vücudi tevhid eğilimi vardır. Çünkü bir şeyin gölgesi kendisinin aynısı olmasa da misali (benzeri) olur. Yine bunda Allah'ın mahlûkatı üzerinde fail-i muhtar değil de fail-i muceb olduğuna ima vardır. Çünkü gölgesi olan şey, gölgesinin olması konusunda muhtar değildir.

Sonra hakikatini bilmedikleri hâss vücudun vücud olduğunu, mevcud olduğunu hatta vacibu'l-vücud, kendi zatı ile kaim sair mevcudatı -o mevcudatın böyle olmamasına karşın- mukim olduğunu nerden bildiler? Hakikati meçhul olan vücuda bu büyük meziyetler nerden geldi? Müceddid İmam'ın tabirinde olduğu gibi onun dışındakilerin zıllî (gölge) bir vücud olmasına karşın bunun aslî vücud olma hakkı nereden geliyor? Eğer hâss vücuda ait bu meziyetlerin hepsi ona Allah'ın hakikati olmasından gelmiş ise bu, bizim uyandığımız ancak bizden önce gelen büyük âlim ve hocaların uyanmadığı "müsadere alel-matlub"dur. Çünkü meselenin başı, Allah'ın vacibu'l- vücud olmasının sebebini araştırmaktadır. Felsefeciler Allah'ın vacibu'l-vücud olması için hakikatinin ne olması gerektiği üzerinde düşündüler. Sonra onun vücudun kendisi olduğuna –vücudun, vücudun kendisinden ayrılması imkânsız olduğu için- hükmettiler. Öyleyse Allah'a vacibul-vücud"luğun, vücudun kendisi olmasından gelmiş olması icap eder. Eğer Allah, onlara göre vücud olduğu için vacibu'l-vücud bir mevcud olduysa onlara da "vücud nasıl vacibu'l-vücud bir mevcud olur ki bizim bildiğimiz vücud, vacibu'l-vücud bir mevcud olmak bir tarafa mevcut bile değildir" diye sorsak onlar da cevabında "bu vücud sair vücudata kıyaslanmaz, çünkü bu (vücud) Allah'ın kendisidir" derlerse bu izah, cevap, devir ve müsadere olur.

---

hamletmenin zorlama olduğunu da itiraf etmiştir. Biz de onun tercih ettiği izahtaki zorlamaya da işaret etmiş ve şöyle demiştik: Neden asıl vücud, gölgesi de mevcud olsun ki? Daha başka şeyler de söylemiştik.

Şayet, vücudun, Allah'a mahsus olması açısından değil de bilakis onun vücud olması -ki o da mevcudda mevcud olandır- açısından; -şu manada: Vücud kendi zatı ile kaimdir. Buna karşın mevcud, zatı ile değil vücud ile mevcuttur. Nitekim ışık veren (şey) ışık ile aydınlatır, ışık da kendi zatı ile aydınlatır... (bu açıdan) vacibu'l-vücud olduğu iddia edilir biz de bu iddiaya verdiğimiz reddiyeyi göz ardı edersek, o zaman Allah, bir şeyin kendinden ayrılması imkânsız olduğu için mevcud ve vacibu'l-vücud olan vücudu içine aldığından dolayı her mevcudda mevcud (bulunmuş) olur. Bu ise felsefecilerin ve İmam hazretlerinin kaçındıkları vahdet-i vücud mezhebinin kendisidir. Ayrıca bu bir "hulf"tür.

Hâsılı, Allah'ın vücudunun zatının aynı olduğu söylendiği zaman iki büyük vahametten kurtuluş yoktur: Devir ve müsadere yahut vahdeti vücud uçurumuna yuvarlanmak.

Burada bir şey daha var: İkinci büyük vahametten kaçınmak için sarıldıkları hâss vücuddan kasıt, Allah'a mahsus olan vücud değil mahiyetten mücerret mahza vücuddur. Yoksa o vücud muzafün-ileyh bir vücud olur ve mahza bir vücud olmaz.[339] Hususiyeti de mahza vücudun mutlak vücuddan daha hâss olmasındadır. Çünkü izafetten yani mahiyetlerden birine muzaf olmaktan mücerret olmakla kayıtlanmıştır. İşte onların ilahlaştırmaya layık gördükleri hâss vücudun başkasından olan farkıdır. Bunda ise müstakil olmakla ve kendi nefsinden yahut Allah'ın vücudu olmasından kaynaklı vacibul-vücudluğu ile imtiyazını gerektirecek, yine hakikatinin meçhul olmasını icap ettirecek, hakikati bilinmeyen Allah'ın hakikati olduğu iddiasını vesile olarak kullanmak dışında bir şey yoktur.

Bu tahkik ile Müceddid İmam'ın hâss vücuda zikretmiş olduğu meziyetlerin hepsi düşmüş olmaktadır. Çünkü onun, Allah'ın vücudu olması daha doğrusu Allah'ın kendisi olan vücud olması mülahazasına bina edilmiştir. Buradaki ince nokta Allah'ın hakikatinin vücud olduğunu söyleyenler bunlara tasavvufçular dâhil, Allah'ı gördükleri ve hakikatini bildikleri için bunu söylememişlerdir. Bilakis, vücudu bildikleri ve onda onu ilah kılacak meziyetler buldukları için bunu söylemişlerdir.

339. Bu has vücudda -felsefe mezhebinin büyük taraftarlarından Celal ed-Devvani'nin sarahaten ifade ettiği gibi- mahiyetlerden herhangi bir mahiyete izafetten mücerret olması dışında bir hususiyet yoktur. Öyle ki kendisi daha önce naklettiğimiz gibi şöyle demiştir: "Akıl, mevcud mahiyetlerden ilk bakışta hepsinin ortak olduğu ve madumattan ayrıldığı bir husus çeker çıkartır. O husus da mutlak vücuddur. Vücud mümkinatta ancak mahiyetlere izafe edilmekle, ondan o hususu çekerek hususiyet kazanır. Zeyd'in vücudu, Amr'ın vücudu gibi... Burhan da mümkinâtın bu haysiyet ile oluşunun, tahassüsü (hususiyet kazanması) başkasına izafetinin çekilip alınması ile olan vücuda dayandığına delalet etmiştir. O vücud da Vacibu'l-vücud Hakkın vücududur." Devvani'nin "tahassüsü, başkasına izafetinin çekilip alınması" sözünü Gelenbevi şöyle açıklamıştır: "Yani izafetten tecrit edilmekle"

Dolayısıyla onda yani vücudda bulunduğu iddia edilen meziyetlerin lizatihi olması değil.

Sözün özü Allah'ın vücud olduğu hükmüne Allah'ın hakikatini bilmek üzerinden ulaşmamışlardır. Bilakis vücudu bilip onda ulûhiyete liyakat tevehhüm etmeleri üzerinden ulaşmışlardır. Bundan dolayı şunu dedik: Allah'ın hakikati yaptıkları has vücudun hakikatinin malum olmadığı iddiası onların iddialarıyla çelişmektedir. Binaenaleyh şayet hâss vücuddan maksat her şeyden ve Allah'ın hakikati olma liyakatini bu hususiyetinden alıyor olduğu mülahazası başka bir çelişki açık bir devir (kısır döngü) olur.

Neredeyse bitirmek üzere olduğumuz ve sözü oldukça uzattığımız -Allah'tan bu uzun uzun izahların boşa gitmemesini niyaz ediyorum- bu bahiste meseleyi, Müceddid İmam'ın felsefeciler mezhebi yani Allah'ın hakikati vücuddur diyen mezhebin tarafına meyletmesi münasebetiyle son bir kez daha göz atmamızda bir kusur olmaz. Binaenaleyh deriz ki:

Şüphe yok ki biz Allah, vacibul-vücuddur dediğimiz zaman vücud ile malum olan yani el-kevn fil-ayan manasında dışında bir şey kast etmiyoruz. Nitekim Allah'tan başkası için "o mümkinu'l-vücud" dediğimiz zaman kastedilen mana yine budur. Öyleyse Allah'ın vacibu'l-vücud olmasını, vücudunun zatının aynı olması yahut zatın muktezası, zatın icabı olması ile tefsiri konusunda ihtilaf edenlerin ihtilafı, zikredilen mananın kendisi olan vücud etrafında dönmesi icap eder. Felsefeciler yahut Müceddid İmamız: "Şüphesiz vücud, vacipte zatın aynı mümkinatta ise zat üzerine zait" derlerse vücudun "zatın aynıdır" dedikleri ile "zatın üzerine zattır" dedikleri ifadelerinde aynı (bir) manada olması gerekir. Yoksa vücud hepsinde (vacib-mümkin) zat üzerinde zaittir diyen kelamcıların cumhuru ile olan ihtilafları, ihtilaf mahallini tayin etmeksizin bir ihtilaf olurdu. Öyleyse Allah'ın vücudu zatının aynıdır diyenlerin vücudun bu manasını bırakıp, harici eserler mebdei (prensibi) veya vücudu çıkarma prensibi veya hakikati bilinmeyen hâss vücud gibi manalara yönelmeleri, böyle yapmakla vücudun, Allah'ın zatının aynı olmasına varid olacak itirazlardan kaçmayı amaçlamaları, meseleyi asli konumundan başka yere çıkaracaktır. Öyle ki (Allah'ın) zatının aynı olduğu için Allah'tan ayrılmaması temin (garanti) edilmiş olan vücud, vücudun manasında yapılan o yönelmenin itirazları defetmede hiçbir faydasının olmamasına ek olarak vücubu (ispat edilmek) ve kendinden ayrılmaması istenen vücuddan farklı (başka) olacaktır. Onlar Allah'ın vacibu'l-vücud bir vücud olmasını ispat konusunda derinlere dalarken, buna mukabil ihtiyaçlarının görevi onun vacibu'l-vücud bir mevcud olduğunu ispat etmekti.

Üst üste, art arda yapılan izahlardan okuyucu bunların hepsini görmüş olmaktadır. Onların matlubtan uzaklaşma ve itirazları defetmede fayda vermeme konusundaki tevillerinin bir benzeri Müceddid İmam'ın onların yapması gibi Allah'ın zatının aynı yaptığı vücudu, aslı vücud ile tevil etmesidir. Çünkü vücudu, hiçbir yüce kayıt (sıfat) hatta vücub kaydı, ulûhiyete müstahak yapmaz. Çünkü vücud hakkında bildiğimiz mevcudattan olmadığı yahut en azından mevcudiyette müstakil olmadığıdır. Bu vücudun, Allah'ın zatından ibaret olduğu için kendi nefsi ile kaim, başkasının mukim olmasının uzak olmaması dolayısıyla sair vücudata kıyaslanmayacağına dayanmak, henüz sabit olmamış bilakis ispatı istenen bir hususa dayanmaktır. İşte müsadere alel-matlub denilen şey budur. Yani tartışmalı olan meselede başa dönüp henüz ispat olmadan onu ispat olmuş konumunda takdim etmektir. Çünkü Allah'ın zatının mahza vücuddan ibaret olduğu henüz sabit olmuş bir şey değildir. Şu var ki vücudiler bunu iddia ediyorlar biz de kelamcıların cumhuru ile beraber onlara muvafakat etmiyoruz. Müsadere alel-matlub kendi içince bir şeyin sabit olması ile olmamasını (sübut-adem-i sübut) cemeden bir tenakuz (çelişki) bulundurur.

Sözün hakkı Allah'ın vücud olduğu iddiası birkaç yönden hüsrana uğramış bir iddiadır. Ayrıca felsefecilerin Allah'ın vücudu zatının aynıdır sözlerini buna hamletmek zaruri değildir. Bilakis, onların Allah'ın vücudu konusundaki mezheplerinin daha önce dikkat çektiğimiz gibi sıfatlar konusundaki mezhepleri gibi olması akla daha yakındır. Bu nokta üzerinde genel olarak ikinci defa tekrar duralım: Bu takdirde Allah'ın zatına zait bir vücudu yok olmaz. Nitekim zatı üzerine zait bir sıfatı da yoktur. Bilakis sıfatları ve vücudu üzerine terettüp eden her şey yalın zatı üzerine terettüp eder. Böylece zatı harici eserler mebdei (başlangıcı prensibi) olur. Öyle ki mümkinâta eserler mebdei zatları değil vücudâtı idi. Buna göre sanki Allah'ın zatı, hakiki olarak vücud değil yine onun görevini ifa etme konusunda vücuddur. Bu tahrir ile vücud efsanesi, onunla beraber bunların aleyhine varid olan itirazlar da düşmüş oluyor. Felsefeciler mezhebinden vahdet-i vücud mezhebine ve mezhebin batıl esaslarına yol kapanır. Bununla beraber Allah'ın mahiyetinin, mahiyet mücerret vücud yahut mutlak vücud olduğu iddiasına yer kalmaz. Allah'ın mücerret vücud olması iddiasını uyduranlar bu iddiayla beraber eserler mebdei manasında bir vücud uydurmuşlar ve şöyle demişlerdir: Eserle prensibi manasındaki vücudun iki ferdi vardır. Biri, her sıfattan hatta vücud sıfatından müstağni Allah'ın mahza zatı diğeri ise mümkinâtın vücududur. Mümkinâtta vücudu (varlıkları) üzerine terettüp eden eseler (sonuçlar), Allah'ta zatı üzerine terettüp eder. Öyleyse Allah'ın vücuddan müstağni olan zatına vücud denilmesi nereden geldi? Yine vücudun eserler mebdei manası ile biri Allah'ın zatı diğeri mümkinâtın vücudu olmak üzere iki ferdinin ol-

ması bir tarafa eserler mebdei manasında olması nereden geldi? Evet, onun, mümkinâtın "vücud" una, eserler mebdei manası ile tevatuen hamledilebilir. Yine o Allah'ın zatına, "Allah'ın zatı, eserler prensibidir" demek yoluyla da hamledilebilir. Ancak her iki cümlede mahmul (yüklem) vücud değil eserler prensibidir. Vücud ise ancak eserler prensibinin hamledildiği (yüklem olduğu) iki mevzudan (özneden) biridir. Diğer özne ise Allah'ın zatıdır. Bir şeyin muhtelif iki mevzua hamledilmesinden sahih olmasından iki mevzudan birini diğerine hamletmenin sahih olması icap etmez ki vücudu tevâtu' yoluyla Allah'ın zatına hamletmek sahih olsun binaenaleyh "Allah'ın zatı, vücuddur" denilsin. Yoksa o zaman zatı, diğer mevzu olan mümkinâtın vücuduna hamletmek de sahih olur. Binaenaleyh "mümkinâtın vücudu kendi nefisleri ile kaim zatlardır" denebilir. Örneğin, kar hakkında "beyazdır" demek sahihtir. Beyazı yine pamuğa hamletmek (yüklem yapmak) de sahihtir. Ancak buna bağlı olarak "kar, pamuktur" yahut "pamuk, kardır" demek doğru olur mu?

Buradan, vücud efsanesinin yani Allah'ın zatının vücud olması efsanesinin felsefecilerin, Allah'ın sıfatlarını nefyetmeleri ve her şeyden mücerret mübhem mahza zatını itiraf ile Allah'ın vücudu zatının aynıdır sözleri (görüşleri) arasında meydana geldiği açıklığa kavuşmuştur. Hâlbuki ikinci görüş birinci görüşün dalı idi ve manası da: "Allah'ın zatı üzerine zait bir vücudu yoktur. Çünkü zatı, vücuda ihtiyaç bırakmıyor, eğer bir zatın vücud ile muttasıf olması söz konusu olsaydı vücudu üzerine terettüp eden her şey zatı üzerine terettüp ederdi" şeklinde olurdu. Manası "Allah'ın zatı -mahiyetten yani zattan mücerret bir vücud yahut mutlak vücud olması bir tarafa- vücuddur" değildi. Fadıl Gelenbevi'nin -ki kendisi felsefeciler mezhebinin en hamasi taraftarlarından biridir- s.201'deki: "Masdari manaya delalet eden şeyin zikredilmesi, onun intiza (çıkarılması) prensibini kasıt onların arasında yaygın olan bir kullanımdır. Aynen Allah'ın sıfatları zatının aynıdır sözlerinde olduğu gibi. Zira bundan kasıt, örneğin bizde ilim sıfatına terettüp eden eserler vacibte zat üzerine terettüp eder, yoksa bizdeki gibi zata zaid bir sıfat üzerine değil. Burada da kasıtları aynıdır. Yani bizde vücud sıfatı üzerine terettüp eden eserler vacibte, zaid bir sıfat üzerine değil de zatın üzerine terettüp eder" sözünde bizim dediğimiz açık itiraf vardır. Şöyle ki: Onların "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" sözleri, "Allah'tan sıfatları nefyetme sıfat üzerine tertip edilenleri mahza zatı üzerine tertip" sözlerinin dalıdır.[340]

340. Bunu, Fadıl'ın, muhakkik Devvani'nin yakın yerde dipnotta nakletmiş olduğumuz sözlerini özetlerken söyledikleri teyit etmektedir: "Kelamının özeti, akıl ilk bakışta mevcud mahiyetlerin hepsinden el-kevn fil-ayan manasını çıkartır. Her birinin de ondan bir payı olduğunu iddia eder. Sonra burhanı tekrar inceledikten sonra vacibin o vücuddan vakıada bir payı olmadığı bilinir. Çünkü zatı, harici eserler prensibi olmasında ki payının yerine kâim olur." Garip olan Allah'ın kevnden yani vücuddan payı bulunmadığını, zatının da o payın yerine kâim olduğunu söyledikten sonra dönüp: "Binaenaleyh zatı, el-kevn fil-ayan manasında vücud değilse de eserler prensibi manasında hâss vücud olur" demesi gerçekten

Öyleyse kendisi ile Allah'tan, diğer sıfatları nefyettikleri gibi vücud sıfatını nefyetmek istedikleri ve onun üzerine terettüp eden şeyleri zata tertip ettikleri yani mahza zatıyla vücudundan müstağni oldukları Allah'ın vücudunun zatının aynı olmasından... Evet, bunlardan Allah'ın vücudun kendisi olduğu nasıl çıkartılır? Bundan dolayı Fadıl Gelenbevi'nin biraz önce aktardığımız sözünün arkasından, "bu sözlerinin manası, harici eserler mebdei manasındaki vücud, vacibin zatının aynıdır. Şüphe yok ki harici eserler mebdei vacibe, el-kevn fil-ayan manasındaki vücud hamledilmese de tevatu' yoluyla hamledilir. Binaenaleyh "vacip harici eserler mebdei manasında mutlak vücudun hâss bir ferdidir" demek doğru olur" sözünü getirmesi doğru olmamıştır. Nitekim Muhakkik Devvani'nin felsefeciler mezhebinde, Allah'ın sıfatları hakkında "sıfatları zatın aynıdır" sözlerinden dallanarak Allah'a ilim ve irade demenin sahih olduğu iddiası da doğru olmamıştır. Çünkü onların mezhebi, mahza zata zaid olan sıfatları nefyetmektir. Maksatları zat sıfatlarıdır yahut sıfatları kapsar, değildir. Zira o zaman zat mahza (yalın, sade) olmaz. Bundan dolayı Fatih Sultan Mehmet dönemi âlimlerinden Hocazâde *Tehafütü'l-Felâsife* kitabında şöyle demiştir: "Allah'ın sıfatları zatının aynıdır. Ancak bu "bir zat vardır ve bu zatın bir sıfatı vardır da ilk bakışta görüldüğü gibi ikisi birdir" manasında değildir. Bilakis manası, zatının üzerine, bir zata ve sıfata her ikisine birlikte terettüp eden şey terettüp eder, demektir. Örneğin, zatın eşyanın senin için keşf olunması hususunda yeterli değildir. Bilakis burada bu inkişafı sağlayacak bir sıfata ihtiyacın vardır. Allah'ın zatının hilafına, çünkü onun zatı, eşyanın kendisine inkişâfı ve zuhuru hususunda bu işi ifa edecek bir sıfata muhtaç değildir. Diğer sıfatları için de durum aynıdır. Bu konuda dayanağı tahkik edildiği zaman neticeleri ve semerelerinin meydana gelmesi ile beraber sıfatların nefyidir." Her ne kadar fâdıl da bu sözü üzerine Allah'ın hakikatinin bu itibarla -örneğin- ilim olduğuna bina etmiş olsa da. Yaptığı bu bina etme de doğru olmamıştır. Çünkü onlar, Allah'ın zatından sıfatları, basit, mahza zatı kesretten korumak amacıyla nefyettiler. Hâlbuki sıfatlarda kesret, zatta kesret değildir. Zat, sıfatları kendisinden nefyettikten sonra aynı ile ilim, aynı ile irade aynı ile kudret ve aynı ile vücud yapılırsa kesret zata girmiş olacak zat da sıfata hatta birden fazla sıfata dönüşmüş olacaktır.

---

gariptir. Çünkü kelamın öncesi Allah'ın, zatı vücuddan ibarettir başka zatı da yoktur değil de vücudu olmayan bir zat olduğunu söylemektedir. Her ne kadar ilk olarak ondan nefyedilen vücud el-kevn fil-ayan manasında o nefiy üzerine dallandırılan müspet (varlığı belirtilen) vücud eserler prensibi manasında olsa da. Çünkü Allah'tan el-kevn fil-ayan manasındaki vücudu nefyetmekten Allah'ın zatının eserler prensibi manasında vücud olması gerekmez. Hatta bunun nefyedilmesinden zatının, vücud yerine eserler prensibi olması gerekliliği teslim edilse de. Muhakkik Devvani'nin başvurmayı tavsiye ettiği burhandan kastı bu muhakkikin kendisinin icad ettiği burhandır. Nitekim nakli ve reddiyesi geçmişti. (s.127-129)

Dolayısıyla Allah'ta ne sıfat ne de zat olarak ilim vardır. Bildiğimiz ilim de zat olamaz. Bilakis ilim, bizde sıfattır. Allah ize mahza zattır, hakikati idrak edilemez. Zatı için o ilimdir, iradedir, kudrettir, vücuddur yahut hakikatini tayin edilmiş olarak tabir eden hiçbir şey söylenmez. Bu hususlardan hiçbiri onun için kullanılmaz. Çünkü bunlar kendi nefisleri ile kaim olmayan sıfatlardır. O ise kendi nefsi ile kâim bir zattır. Ayrıca bu hususlar malum o ise meçhuldür. Onun için ancak, o sıfatların ifa ettiğini kendi nefsi ile yaptığı için kendi nefsi ile her sıfattan müstağni olan zattır, denilir. Örneğin onun için eşyanın inkişafının prensibi olduğu için aynen bizde eşyanın inkişafının prensibi olana dediğimiz gibi "o ilimdir" diyecek olursak Allah'ın zatına, onun zatından ve bizim sıfatımızdan her birinin eşyanın inkişafının prensibi olması ortak illeti ile sıfatımızın ismini vermiş oluruz. Bu ise hakkımız değildir. Aynen aynı ortak illete binaen bizdeki ilim sıfatına, "o, Allah'ın zatıdır yahut mahza zattır" deme hakkımızı olmadığı gibi. Evet, bizdeki ilim sıfatı hakkında "o inkişaf prensibidir" demek doğrudur. Yine Allah'ın mahza zatı hakkında da inkişaf prensibidir demek de doğrudur. Ancak Allah'ın zatı hakkında "o ilimdir" ilim sıfatı hakkında da "o Allah'ın zatıdır" demek doğru olmaz. Çünkü bir şeyi farklı iki mevzua (özneye) hamlin (yüklem yapmanın) doğruluğu iki özneden birinin diğerine hamlinin doğru olmasını gerektirmez. Daha öce bu konuda beyaz kar ve beyaz pamuk örneğini vermiştik.

İşte Allah'ın sıfatları meselesinde ve vücudu meselesinde felsefeciler mezhebinin ne olması gerektiği konusundaki tahkiki budur. Yine onların: "Allah'ın sıfatları, zatının aynıdır" sözlerinden ve "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" sözlerinden kastettiklerinin ne olmasının gerektiğinin de tahkiki budur. Nitekim o kasıtları, birinci görüşün (sözlerinin) sonuçlarından biri olmaktan başka bir şey değildir. Bunun muktezası ise "Allah, vücuddur veya ilimdir yahut iradedir" demenin doğru olmadığıdır. Allah Teâlâ'dan ilmi, vücudu yahut başka bir şeyi sıfat olarak nefyedip ona zat olarak ispat etmeleri "o, hakikati malum olmayan mahza zattır" sözleriyle beraber gerçekten hiç makul değildir. Zira bu şekliyle Allah'ın zatından kesreti nefyetmek için ondan her sıfatı nefyettikleri kesreti zatına nakletmiş oluyorlar. Yine malum olmayı, hakikati meçhul olarak kalmasını istedikleri zata nakletmiş oluyorlar.

Felsefecilerin çıkarmış olduğu Allah'ın hakikatinin vücud olması iddiasının, bizzat onların mezhebinden çökmesini icap ettiren sebeplerden, o iddiaların da haddi zatında doğru olmamasından, felsefecilerin taraftarlarının yapmış olduğu bizim de temellerinden yıktığımız zorlamalarla o iddiaları tashihin imkânsızlığından dolayı çökmesinden sonra...

İşte o iddianın çökmesinden sonra onların nezdinde Allah'ın vacibu'l-vücud olmasına yer kalmamaktadır. Çünkü onlara göre vücudu yoktur. O da mahza zatı ile vücuddan müstağnidir. Buradan yola çıkarak onların konuşmalarında Allah'ı "vacip" olarak ifade etmekle yetiniyor "vacibu'l-vücud" demiyorlar. Bilemiyorum ki bir şeyin kendinden ayrılmasının imkânsızlığı manasında başka bir şeye vücubu olmadan mahza zatın vücubu mümkün olur mu? Şöyle ki vücubun, iki tarafın varlığını iktiza eden bir izafet olmasına binaen... Bu *Mevakif* sahibinin öne sürüp cevapladığı bir sualdir (itirazdır). *Mevakif* şârihi de onun cevabından başka bir cevap tercih etmiştir. Daha önce her iki cevabın yeterli olmadığını, Fadıl Siyalkuti'nin desteğinin de kâfi gelmediğini beyan etmiştik.

Burada biri -yine- şunu sorabilir: Bu her şeyden mücerret olan mahza zat vücudun malum manası yani el-kevn fil-ayan ile mevcut mudur değil midir? Suali sorana o mahza zatın, vücudu üzerine terettüp edecek şeylerin hepsi kendi üzerine terettüp ettiği için vücuddan müstağni olması bu soruyu sormasına mâni değildir. -Nitekim bu şekildeki müstağniliği, bu sözün manasının "Allah'ın zatı vücuddur" şeklinde olmasını reddettikten sonra "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" sözlerinin tefsirini yapmıştık. -Eğer biri bu soruya müstağnilik ile cevap vermeye kalkarsa soruyu soranın tekrar şunu sorma hakkı doğar: "Mevcudâtın zatları içinde mevcud yani el-kevn fil-ayan olmaktan müstağni olan bir zat var mıdır yoksa böyle bir zat yok mudur? Cevap birincisi ise yani böyle bir zat hariçte mevcut ise onun el-kevn fil-ayan manasında sair mevcut zatlar gibi vücudu zatına zaid olan bir vücudunun olması zorunlu olur. Bu da içinde bulunan ve mevcud olması ve mevcud olmaktan müstağni olmasından kaynaklanan tenakuza (çelişkiye) rağmen Kelamcıların mezhebidir. Şu var ki onların mezhebinde tenakuz (çelişki) yoktur. Felsefe mezhebi taraftarlarının ifadeleri arasında "el-kevn" manasındaki vücudun zaid olması konusunda Kelamcılarla bir ihtilaflarının bulunmadığını belirten ifadeler bulabilirsin. Öyle ise taraftarlarının, işin nihayetinde zatın üzerine zaid olan vücudu ikrar etmek zorunda kalacak olmalarından sonra "Allah'ın vücudu, zatının aynıdır" diyerek Kelamcıların mezhebine muhalefet için kitaplarını dolduran zorlamaların ne manası vardır? Acaba ihtilaf, vücudun, bilinen manadan başka olan manası -ki bu mana, harici eserler prensibidir- üzerinde midir? Öyle ki onların mezhebinde zaid olan, malum olan manasıyla vücud, zatın aynı olan mezidü'n-aleyh (üzerine zaid olunan) de yine vücud fakat eserler mebdei manasında olması mıdır? Hülasası: İhtilafın, zat üzerine zaid olan vücuddan zatın kendisine intikali ki o (zat), felsefecilere göre yine vücud fakat eserler mebdei manasında bize ve Kelamcılara göre ise Allah'ın zatı için tayin söz konu-

su değildir ne vücud ne de başka bir şeyle...[341] Vücudda ancak zatın zaid olur zat da olmaz eserler mebdei diye manası da olmaz. Vücud mümkinâtta eserler mebdei olsa da... Şu var ki vücudun eserler mebdei olması ayrı bir şey eserler prensibinin vücudun manası olması ayrı bir şeydir. Allah'ın zatı, onların mezhebinde doğrudan eserler mebdei olsa da eserler mebdei manasında eserler mebdei manasında vücud olmaz. Sanki Allah'ın eserler mebdei manasında vücud olduğunu söyleyenler ikinci şekilde (modda) bir mantıki kıyas tertip etmişler,[342] buna bağlı olarak şöyle demişlerdir:

Allah'ın zatı, eserler prensibidir.

Mümkinâtta vücud, eserler prensibidir.

Öyleyse Allah'ın zatı, vücuddur.

Ancak kıyasta ikinci şeklin (modun) doğru netice vermesinin şartı -ki bu şart suğranın kübradan icap (olumlu) ve selbde (olumsuzluk) olarak farklı olmasıdır- bu kıyasta bulunmamaktadır. Eğer mezkûr şekliyle kıyas sahih olsaydı o zaman:

Mümkinâtın vücudu, eserler prensibidir.

Allah'ın zâtı da eserler prensibidir.

O halde mümkinâtın vücudu, Allah'ın zatıdır. Demek de doğru olurdu.[343]

Böylece burada felsefi ve tasavvufi türleriyle Vücudi mezhebe yönelik inceleme ve tenkitlerimizi bitirmiş bulunuyoruz. Yüce Allah'tan bize ve mümin kardeşlerimize, zatı hakkında rızasına muvafık bir akideye hidayet ve tevfîk niyaz ediyoruz!

341. Bundan dolayı konunun başında şöyle demiştim: Felsefeciler ile kelamcılar arasında Allah'ın vücudu meselesinde o (vücud) zatının aynı mıdır yoksa zatın üzerine zaid midir şeklinde olan ihtilafın, vücudun zat üzerine zaid olup olmamasından çok Allah'ın hakikatini tayin konusunda olduğu daha uygundur.

342. Mantıki kıyasın dört şeklinden ikincisi (Kıyasın modları 2. Modu) suğra ve kübrâ önermelerde tekrarlanan haddi evsatın her iki önermede mahmul (yüklem) olmasıdır. Eğer ikisinde mevzu' (özne) olursa üçüncü şekil (mod) olur. Suğrada mahmul, kübrâda mevzu' olursa birinci şekil, aksi ise dördüncü şekildir.

343. Her ne kadar bu netice vahdet-i vücud mezhebi sahibi vücudi tasavvufçulara göre doğru olsa da... Ancak bizim burada muhatabımız vahdet-i vücudu anlayış olarak kabul etmeyen felsefeciler ve onların taraftarlarıdır.

İKİNCİ FASIL:
ÂLEMİN HUDÛSU MESELESİ

Âleme nazarın, tabii ilimlerin[344] konusu olması açısından genel bir önemi olduğu gibi bütün enerjilerini, gayretlerini maddi olguları ve olguların sonuçları ile sınırlı tutmayan, bilakis menşeini (başlangıcını, oluşumunu) ve ilk olarak vücudunun neye delalet ettiği ikinci olarak içinde saklı olan ve tabii diye isimlendirdikleri nizam ve kanunları... Varlıkları ve onlarla beraber en üst varlık olan, âlem diye isimlendirilen bu büyük, muazzam tesisin, bu tesiste bulunan küçük-büyük, amir-memur, canlı-cansız hiçbir varlığı işçilerden bir işçi olmaktan muaf tutmayan, öyle ki atıl birilerinin bulunması mümkün olsa da onları da yine vazifeden azade bırakamayan... Sahibini araştıranlar nezdinde hâss bir önemi vardır. Üzerinde büyük-küçük devletlerin yer aldığı yerküremizin küçük bir köy sayılmasından daha küçük olduğu bu büyük memleketin içinde (bulunan varlıklardan) bütün mülkün sahibi ve genel idarecisi olmayı hak eden kimse yoktur. Bilakis memlekette bulunanların hepsi biraz önce dediğimiz gibi istihdam edilen işçilerden, çalışanlardan ibarettirler. Öyleyse bu memlekete hükmeden maliki kimdir? Bir de inkârcıların dediği gibi bu memleket hükümran olan malikten müstağni midir? Hayır! Bilakis ve ona malik olacak ve nizamını yürütecek zata olan ihtiyacı o derece bedîhî bir durum ki, o zatın varlığını deneyler ona ulaşamadığı için inkâr eden yahut göz ardı eden akıl, akıl olmaz. Bilakis o, basireti kör sahibinin elinde, deneyerek yol bulmaya çalışan karışla ölçülen boyu kadar uzanabilen bir sopadan öte bir şey değildir. Filozof Roy Orwell'ın dediği ne kadar da güzeldir: "Şüphesiz Allah, âlemi izah eder. Âlem de Allah'ı ispat eder. Çünkü Allah'ın varlığı olmadan âlemin varlığı, anlaşılması çok zor bir bilmecedir."

Ben ise Emile Sasse'nin dediği gibi diyorum: "Akıl Allah'ın yokluğunu ve âlemin yokluğunu ikisini birlikte tasavvur edebilir. Ancak âlemin varlığıyla beraber Allah'ın var olmamasını (yokluğunu) tasavvur edemez." Bu sözün birinci bölümün manası: Âlem, görülen varlığına rağmen varlığı zaruri (zorunlu) değildir. Mevcut olmaması da imkân dâhilindeydi. Çünkü yokluğu faraziyesi üzerine malum muhallerden hiçbiri terettüp etmez. Âlemin mevcut olmaması takdirinde de akıllarımız nezdinde Allah'ın varlığı da varlığına dair delil bulunmadığından dolayı zorunlu olmaz.

İkinci bölüme gelince çünkü âlemdeki her mevcut, ya onu icad edecek ve kendisine mahsus olan konumuna koyacak bir mucide muhtaç olmadan kendi kendine

344. Tabii ilimler: Maddenin hareketini inceleyen fizik, maddeyi inceleyen kimya, canlıyı inceleyen biyoloji, gök cisimlerini inceleyen astronomi ve yer bilimleridir.

var (mevcut) olmuştur. Ya onun bir mucidi, mucidinin de bir mucidi, mucidinin bir mucidi olacak ve bu şekilde sonsuza kadar deva edecek... Ya da mucide muhtacı olmayan bir mucidi olacak. Bu üç ihtimalden birincisi batıldır. Çünkü mucide muhtaç olmadan mevcut olan, zatına ve mahiyetine nazarla vacibu'l-vücud, ademi (yokluğu) gayrı kabil olur. Ki mucidi olmadan varlığından rüchan bila muraccih diye isimlendirilen tenakuz icap etmesin. Ancak âlem madde ve suretten (şekilden) mürekkep bütün parçalarıyla kendinden ademini (yokluğunu) farz etmeye mâni olacak bir şey yoktur. Baştan beri var olmaması yahut var olduktan sonra yok olması. Bunun gibi zaruri ve vacip varlığı olmayan şey, kendisini var edecek birine kati olarak muhtaçtır. Teselsüle yol açan ikinci ihtimal de batıldır. Bu bölümde inşâAllah bu kitabın birinci bölümünde tafsilatlı anlattığımız gibi teselsülün tafsilatlı olarak batıl olduğunu anlatacağız. Böyle olunca üçüncü ihtimal kesin ve tek doğru ihtimal olmuş oldu. O da âlemin mucide ihtiyacı olmayan başka bir mucidin icadı ile var olmasıdır. O mucid de Allah'tır.

Âlemin mucide muhtaç olmasına mucidinin ise mucide muhtaç olmamasına gelince... İkisi arasındaki fark: Biz âlemi genel olarak biliyoruz. Var olmaya ve yok olmaya eşit şekilde kabiliyeti olmasından mucide ihtiyacı olduğunu da biliyoruz. Şöyle ki yokluğunu farz etmemiz neticesinde herhangi bir muhallik söz konusu olmaz. Bunun gibi olan bir şey, varlık tarafını tercih ettiren başka bir mevcudun icadı ile mevcut olur. Öyle ki kendi nefsinden varlığını gerektirecek bir sebebi (muktezisi) yoktur. Âlemin mucidi olan Allah'ın ise mahiyetini -mahiyeti vücuddur diyenler gibi değil- bilmiyoruz. Bilakis tek bildiğimiz var olmasının zatının icabı yokluğun ise imkânsız olduğudur. Dolayısıyla biz, o mucide ihtiyaç silsilesini kesmek için böyle bir mevcudun varlığına hükmetmek zorundayız. Artık bu mevcud kim olursa olsun. Biz Allah'ın zatını tayin etmiyor ve bu sıfata yani zatından kaynak vacibul-vücudluk sıfatına sahip olandan başkasının ulûhiyetini kabul etmiyoruz. Biri dese ki: Bu sıfata sahip bir zat yoktur. Cevap olarak deriz ki: Eğer olmasaydı bu âlem de var olmazdı. Nitekim biraz önce zikretmiş olduğumuz üç ihtimal ile bu husus açıklık kazanmıştı. Âlemin varlığı ve varlığının zorunlu olmaması bizi, varlığı vacip (zaruri), yok olması imkânsız bir mevcudun varlığına hükmetmek zorunda bırakıyorlar. Biraz önce naklettiğimiz filozof Emile Sasse'nin sözünün izahı budur.

Sonra âlemin açık bir şekilde Allah'ın varlığını ispat etmek vazifesini yerine getirmesi için hâdis[345] olması icap eder. Ne var ki evveli (başı) olmayan ve öncesinde adem bulunmayan kadîmin mucide ihtiyacı açık değildir. İşte bununla âlemin hudûsu meselesi Kelâm ilminde -meselenin ehemmiyetini kavramayan İbn-i Rüşd gi-

345. Sonradan meydana gelmiş, yaratılmış, başlangıcı olan, ezeli olmayan. *(Mütercim)*

bilerine rağmen- büyük önem taşımaktadır. Zira İbn-i Rüşd âlemin kadîm[346] olduğunu söyleyen filozofların bu görüşlerinde bir beis görmemiş ve Kelamcıların onlara yönelik sert eleştirilerini tenkit etmiştir.

Biz ikinci bölümün birinci faslını vahdet-i vücud mezhebini ve Allah'ın hakikatini vücud olmak üzere tayin etmekten ve her mevcudda mevcud olanın vücud olduğu ve ondan başka mevcud bulunmadığından ibaret olan menşeini incelemeye ayırınca... ayrıca bunu muktezası Allah'ın, mevcudatın hepsi olması; binaenaleyh âlemle Allah'ın ittihadi (birleşmesi) olunca bu ikinci fasılda âlemin Allah'a karşı gerçek konumunun ne olduğunu beyan etmek istedik. O da (o konumda) şudur: Âlem, Allah'tan başka olan her şey ve hadis olan yani yokken sonradan var olan mahlûkudur. Nitekim kelamcı İslâm âlimlerinin hepsinin hatta mutlak olarak din mensuplarının mezhebi (anlayışı, görüşü, inancı) budur. Bu konuda muhalefet edenler yine filozoflar (felsefeciler) ve vücudî tasavvufçulardır. Her ne kadar Usulu'd-dîn ilminde telif yapan âlimler âlemin hudûsu meselesini incelerken sadece filozoflarla münakaşa etmeyi, onların kuyruklarına asılanları ise kulak arkası etmeyi adet edinmiş olsalar da. Bunlarda kastım vahdet-i vücudu benimseyen tasavvufçulardır.

Yunan filozofların mezhebi âlemin kadîm olduğudur. Bir tek Platon'dan gelen bir rivayet vardır ki bunda "hâdis" olduğunu söylüyorlar. Birde Galinius'tan rivayet vardır ki hudûsu ile kıdemi arasında müteredditt kaldığını ifade ediyor.[347] Âlemin kadîm olduğunu söyleyen o filozoflardan çoğu Allah'ın varlığını ve âlemin varlığında müessir olduğunu ikrar etmektedirler. Kelam ilmini etraflıca kuşatan kimse, İslâm kelamcıları ile o filozoflar arasında bu meselede büyük bir çatışma yaşandığına şahit olur. Kitabımızı telif sebebini açıklamaya mahsus birinci bölümde bahsi geçen değerli Üstad Gamravi yahut Ezher dergisi, yönetim heyeti sadece bunu -bilselerdi demiyorum- hatırlarına getirselerdi; birincisini (Gamravi'yi) kelamcılar, kelâmî meselelerde Yunan filozoflarını taklid ile yaftalamaktan ikincisini de (Ezher dergisi), dergilerinde üzerine hiçbir yorum yapmadan Üstad'ın bu yaftalamalarını yayınlamak suretiyle kitabına sitayişte bulunmaktan engellemeye yeterdi.

Bil ki Usulu'd-dîn âlimi kelamcılar "âlemin hudûsu" meselesine büyük önem vermişlerdir. Öyle ki âlemin kadîm olduğunu söyleyen filozoflara karşı amansız bir savaş açmışlardır. İki fırka arasında ihtilaflı olan hiçbir meselede benzeri bir savaş

346. Ezeli, başlangıcı yok. *(Mütercim)*

347. Kendisinden aktarıldığına göre vefat ettiği hastalığında bazı talebelerine şöyle demiştir: "Benim adıma şunu yaz: Âlemin hâdis mi kadim mi olduğunu bilmedim (tespit edemedim)." İmam Râzî de şöyle der: "Bu, Galinius'un hakkı arayan insaflı biri olduğuna delildir. Zira bu meseleyi incelemek bu konuda konuşmak o kadar zor bir konum ki akılların çoğu burada çöker kalır."

yaşanmamıştır desem mübalağa etmiş olmam. Kelamcıların kıdem mezhebine karşı takındıkları bu sert tavrı, -abartılı görenlerin meselenin ilahiyat konusuyla doğrudan bir bağı olmadığını iddia ederek- abartılı görmek gerçekten gaflettir. Bunu düşünen sanki şöyle demiş olmaktadır: "Allah'ın varlığı, Kelamcılar nezdinde kesin olduğu gibi filozoflar nezdinde de kesindir. Artık bu kesinlikten sonra âlem ne olursa olsun." Bu gafletin bir benzeri Endülüslü Kadı Ebu'l-Velid İbn-i Rüşd'den sadır olan ve âlemin kadîm veya hadis olması meselesini dini açıdan hafife alan ve bu bidati âlemin hudûsu var ya kıdemi ismiyle çıkaranlar saydığı kelamcılara eleştiriler yönelten tavırdır.

Birincisi: Allah'ın fail-i muhtar olması âlemin kadîm oluşuyla uyuşmaz. İşte bu noktadan hareketle âlemin hudûsu ve kıdemi konusundaki ihtilafın, Allah'ın fail bi'l-ihtiyar mı yoksa fail bi'l-icab mı konusunda olan ihtilaftan kaynaklı sayılmıştır. Aksini söyleyen de olmuştur. Yani, bu konudaki ihtilaf, âlemin hudûs ve kıdemindeki ihtilaftan doğmuştur, denilmiştir.

Hak olan şu ki, her iki meselenin aralarındaki sıkı bağa ek olarak kendine mahsus önemi vardır. Âlemin kadîm oluşunun Allah'ın fail gayr-i muhtar oluşuyla olan bağını göz ardı edecek olsak, bu hususta Allah'tan başka herhangi bir şeyin kadîm olduğunu söylemenin onun, muhtarlık, muceblik bir tarafa (Allah'ın) failiyetine (müessirliğine, yaratmasına) dair hissettiğimiz müstağniliği bizim için yeterlidir. Çünkü, her daim mevcud olan, öncesinde adem bulunmayan kadîmin failin icadına (var etmesine) ihtiyacı akledilir bir şey değildir. Fail, ezelden mevcud olan bir şeyin neyini icad edecek? Mevcudu icad, hâsılı tahsil yani tenakuz değil midir? Âlemin kadîm olduğunu söyleyenler şayet onun Allah'a, malulün illetine istinad ettiği gibi istinad ettiğini ikrar ediyorlarsa o zaman onun ihtiyacı Allah'ın failiyetine değil, Allah'ın varlığınadır. Failiyetine ihtiyacı ise kendisinde muhtar olduğu iradesine istinad etmeden gerçekleşmez... Şu da var ki, Allah Teâlâ onlara göre zâtı üzerine zaid hiçbir sıfatla muttasıf değildir. Ortada ne irade ne ilim ne de başka şey vardır. Bilakis ancak zat vardır. Eğer Allah, âlemin âlemdeki fiili zatından ayrı olmayacak ve sonrasına kalmayacak şekilde faili ise bu failiyetin manası âlemin varlığının Allah'ın zatı için lâzım olduğudur. Öyle ki Allah'ın, âlemin varlığından müstakil olarak var olması mümkün değildir. Nitekim âlemin de Allah'ın varlığından müstakil olarak var olması da mümkün değildir. Allah'ın iradi olmayan fiili onu, failden çok çalıştırılmış makineye benzer yapmaktadır. Hatta makinenin çalışması, Allah için fiilin lazım olduğu kadar lazım değildir. Hal böyle olunca makine hakkında "faildir" denilir mi? Denilirse, bu söz gerçeği ifade eder mi? Bundan dolayı bıçakla kesmenin faili insan sayılmıştır. Bıçak ise kesmenin faili değil sadece aletidir. Her ne kadar lügat yönün-

den kesme fiili bıçağa isnad edilebilse de. Hatta bıçak, onu kullanan insandan kesme fiilinin kendisine isnad edilmesine daha müstahak daha yakın olsa da. Bu farkın tamamı irade sahibinin fail olmaya tercihli olmasından kaynaklanmaktadır. Güneşin aydınlatma imkânı olmadığı gibi Allah'ın da yapmama imkânı olmadığını söyleyen filozofların mezhebine göre Allah'ta bir irade yoktur. İradesi olmayan da yapmış olduğu şeylerde dahi kudret ile vasfedilemez. Zira yapmamaya kudreti yoktur.

Esfâr sahibinin: "Mürid (iradesi olan), kendisinden -aykırı olmayan fiilin sadır olduğunu bilendir. Gayri mürid (iradesi olmayan) kendinden sadır olanları bilmeyendir. Tabii güdülerde olduğu gibi. Her ne kadar şuur hası olsa da. Ancak fiil mülaim değil münafir (aykırı) olur. Aynen bir fiili işlemeye zorlanan kimse gibi. Zira böyle bir fiil onun muradı (iradesi dâhilinde) bir fiil olmaz" sözüne gelince burada iradeyi ilim sıfatına çevirme vardır. İlim ise sahibini irade sahibi yapmaz. İnsan gibi, hasta olduğunu bilir ancak hastalığı kendi kastı ve iradesi ile değildir. Şayet "hastalık ona mülaim değildir" dersek yine bildiği sıhhati de -kendisine mülaim olsa da- kastı ve iradesi olmadan hâsıl olur. Kaldı ki iradesi alınmış ve ilme çevrilmiş biri için mülaim olma mülaim olmama tamamen saçmalık olur. Çünkü mülaim, mülaim olmayandan iradeye muvafık olmakla ayrılır. Burada ise irade yoktur.[348]

348. Burada belki kimsenin hatırına gelmeyen bir şey söyleyeceğim. O da, felsefecilere göre Allah Teâlâ'dan, fiillerinin iradesi olmadan zorunlu olarak sadır olması, fiillerinin zorunlu olmasına bina edilen mefulatının da zorunlu olması ve bunların kendisinden sadır olmasının ışığın güneşten sadır olması gibi görülmesi... Nitekim *Esfar* sahibi gibi bazı taraftarları bu benzerliğe, ikisi arasında güneşte irade olmaması, Allah'ta irade olması ile fark olduğu iddiasıyla beraber vurgu yapması... Ki biz Allah'ın zatına dönen ilme dönen bu iradeyi kabul etmiyoruz... Bütün bunlar âlemi, Allah'ın zatına yaklaştıran ve onu, sıfatlarından bir sıfat gibi yapan demiyorum, -çünkü onlara göre zatında yok olmayan bir sıfatı bulunmaktadır- bilakis *Esfar* sahibinin dediği gibi şanlarından bir şan, tavırlarından bir tavır yapacak derecede yakınlığı artıran sebeplerindendir. Böylece "Masivallah" (Allah'tan başkası) kelimesini ilga eder ve vahdet-i vücud mezhebine yani âlemin Allah ile birleşmesine yol açar. Bu söylediklerimi o mezhebi tahlil için açtığım önceki fasılda söylediğim ve söylemeye devam edeceğim "Vücudi tasavvufçular Allah hakkındaki görüşlerini felsefecilerin görüşleri üzerine bina etmişlerdir. Bundan dolayı da Ehl-i Sünnet ve'l-cemat âlimlerinin itikadından uzaklaşmışlardır" sözüm teyit etmektedir. Aslında onlar –yani vücudi tasavvufçular- Yunan filozofları taklitten dolayı Üstat Gamravi'nin eleştirilerine müstahak olanlardı. Yoksa Ehl-i Sünnet âlimleri değildi. Burada felsefe ve tasavvuftan ikiyüzlü bir mezhep de görebilirsin. Vücudi tasavvufçuların yaptığının aksini yapıyor. Yani felsefeyi vücudi tasavvuf üzerine bina ediyor. Bunun örneği *Esfar* sahibinin, Allah'ın ilminin, eşyanın suretinin zatında resm olması ve onda külli vechi üzere meydana gelmesi ile olduğunu söyleyen felsefeciler mezhebini tercih esnasında söyledikleridir. (s.97) (Diyor ki): "Kaçınmasına gelince –Yani İşrakilerin hocasının ve ona tabi olanlarını ilahi suretleri, eşyanın zatında ve zatının aynı olan ilminde hululünü gerektirdiğini zannettiklerinden dolayı kabul etmekten kaçınmaları- bunun haktan mahcub edilmiş olanlar, eşyanın Allah'tan başka ve onda hulul etmiş arazlar olduğunu iddia edenlerden başka kimsenin nezdinde lazımi olmadığını öğrenmiştin. Ancak eşya hakikat ve vücud açısından (Allah'ın) aynı, taayyün ve takayyüd açısından gayrı ise o zaman gerçekten orada ne hulul eden ne de o hulule mahall olan vardır. Bilakis varlığı kemal-noksan, zuhur-batın açısından varlığı (vücudu) farklı derecede olan bir şey vardır. İşin kendisi –tahkikten sonra- eşyanın küllisinin-cüzisinin, kadiminin- hâdisinin, suretlerini ihtiva eden ilahi ilimden ibarettir. Zira onun için

Kelamcılar filozoflara muhalefet ediyorlar ve İslâm'daki hak olan yaratma akidesine binaen âlemin olduğunu söylüyorlar. Hatta bu, bütün din mensuplarının inancıdır. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısıdır. Bir şeyi yaratmak onun, yaratılmadan önce madum olmasını iktiza eder. Hudûstan kast edilen de budur. Hadis, öncesinde adem geçmiş evveli (başlangıcı) bulunan şeydir. Kadîm ise evveli olmayandır. Hal böyle olunca eski filozoflar ve onlara tabi olan İbn-i Rüşd gibi Müslümanlar kadîm olan âlemin nasıl Allah'ın eseri olduğunu tasavvur ediyorlar? Ayrıca kadîm olduğu iddiası ile Allah'ın varlığını ve üzerinde tesiri bulunduğunu ikrarı nasıl cemediyorlar? Bu gerçekten şaşılacak bir durumdur. Bundan dolayı eski Yunan'dan ve müteahhir Batılılardan maddeciler, madde ve enerjinin ezeli olduğunu iddia ettikleri zaman gayeleri bundan Allah'ın varlığını inkâr etmeye destek almaktı.[349] Hakikatinde kadîm olan, ne fail-i muhtarın ne de fail-i mucebin eseri olmaz. Her ne kadar Kelam ilminde meşhur olan kadîmin faili muhtarın eseri olmayacağı olsa da... Çünkü eğer icadı ademden olmuşsa bu onun hâdis olmasını gerektirir. Bu ise farz edilenin hilafınadır. Onu mevcuddan icad ise hâsılı tahsildir ki bu da muhaldir. Farz edilenin hilafı olanda olduğu gibi tenakuzu icap ettirir. Bazı insanların ademden yaratma ve icadın imkânsız olduğu iddialarının bir temeli yoktur. Bilakis yaratma ve icad ancak o şekilde olur. Muhal olan, ancak mucid olmadan icad manasında ademden icaddır. Ademden (yoktan) icadın (var etmenin) imkânsız olduğunu iddia edenler Allah'ın yaratması ile beşerin yaptıklarını birbirine karıştırıyor ve gaib (gayb) olanı müşahed olana kıyasa dayanarak konuşuyorlar. Yine âlemin kadîmliği meselesinde filozofların mezhebinin savunucusu İbn-i Rüşd ve başkalarının "Allah, fiillerinin eserleri, failleri ve fiilleri gibi ezeli mevcudât olacak şekilde fail, müessir olması daimdir" iddialarının da bir temeli yoktur. Çünkü daha önce dediğimiz gibi ezeli mevcud üzerinde icad ile tesirde bulunmanın imkânı yoktur.

"Ezeli mevcutlar olması, ezeli icadın eseri olmakla sahih olur" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki: O mevcudât ezeli icaddan önce madum (yok) iseler ademle mesbûk (öncesi adem olan) hâdis olurlar. Eğer mevcud iseler o zaman onları icad hâsılı

eşyanın bulunduğu hal, şekil üzere vücudu (varlığı) demek doğru olur. Zira eşya her şeyi ihtiva eden (kuşatan) bu ilahi vücud ile mevcuttur."

Ben de diyorum ki: Eğer eşya Allah'tan başka değil ise bilakis her şey de Allah'ın aynı ise o zaman istediğin meselede dilediğini söyle, hiçbir mahzuru yok. Zira doğru yapan da yanlış yapan da Allah'tan başkası değil. Biz "Allah zalimlerin yakıştırmalarından münezzehtir" diyecek olursak bu sufi filozof "zalimler de (başkası değil)" diyecektir.

349. Bundan dolayı *Ezher* dergisi üstadı *Risale* dergisinde yayınladığı "Şüpheler meydanında din" ünvanlı makalesinde -aklı ve onu esas alan akıl ehlini küçümseyerek- şöyle demiştir: (Kitabımızın ilk bölümünde bu makaleyi değerlendirmiştik) "İtikatçıların esas alıp dayandıkları akıl, bilimin nazarında henüz çözülmemiş kabul edilmiş konulara prensipler üzerinde kaimdir. Kâinatın ve maddenin doğuşu gibi meseleler..."

tahsil olur yani icadları icad olmaz. Şöyle denilirse: Biz mevcudâtın, öncesinde değil ezeli icad ile mevcud olduğunu tercih ediyoruz. Başka bir ibareyle ezeli icaddan öncesi tasavvur edilemez ki ezeli icaddan önce ezeli eserlerin mevcud mu madum mu olduğu ihtimalleri geçerli olsun. Deriz ki: Ezeli icadın öncesi tasavvur edilemediği gibi eseri kadîm olan ezeli icad da tasavvur edilemez. Çünkü icad vücudu (varlığı) ifâza (yerleştirme, verme)dir. Hep mevcud olan kadîm ise bu ifâzayı kabul etmez.

Bizim dile getirdiğimiz kadîmde icad yoluyla tesirin imkânsızlığı hususunun sonucu, -Allah, Kelamcıların mezhebine göre âlemin faili olsun yahut felsefecilerin mezhebine göre illet olsun, istersen de "filozofların mezhebin fail-i mucebi Kelamcıların mezhebinde faili muhtarı olsun, de- değişmeyecektir. Çünkü tesir failiyette muteber olduğu gibi illiyette de muteberdir. Bundan dolayı *Tehafütü'l-Felasife* kitabında fail ve mefulün kadîm olmalarını caiz görmeyen İmam Gazzâlî'nin hemen akabinde illet ile malulünün kadîm olmalarını nasıl caiz gördüğünden şaşkınlık içindeyim. Belki de o, Allah'ın sıfatlarının zatı üzerine zaid olduğunu söyleyen Kelamcıların, sıfatlar; Allah'tan malulün illetinden sadır olduğu gibi sadır olur görüşlerine bakmıştır. Zât da o sıfatlara nispetle faili muhtar değil bilakis faili mucebtir. Çünkü faili muhtarın eseri hâdisten başka bir şey olmaz. Hâlbuki Allah'ın sıfatları zatı gibi kadîmdirler. Binaenaleyh sıfatları bu kelamcılara göre mümkin ve kadîmdir. Ancak bana göre hak, Allah'ın sıfatlarının mümkin oldukları, zatından icaben (zorunlu) yahut ihityaren (tercihli) sadır oldukları doğru değildir. Çünkü varlıkları, zatın varlığından sonra olmuş değildir. Görmez misin ki âlemin varlığını ona isnattan dolayı, Allah'ın varlığını itiraf etmeye sevk eden zaruret, yine onun kemal sıfatlarını itiraf etmeyi de zorunlu kılmaktadır.[350]

Bu anlattıklarımız çerçevesinde kadîm, vacipten başka olamaz, imkân ise kıdeme aykırıdır. Filozofların âlem için mümkin ve kadîm demeleri doğru olmaz. Böylece filozoflar ile kelamcılar arasında illete muhtaç eden sebep imkân mıdır hudûs mudur konusundaki ihtilaf da düşer. Çünkü bu iki husus (imkân-hudûs) arasında, kıdem ile vücub arasındaki tasâduk gibi tasâduk hâsıldır.[351] Yine bununla imkânın ezeliyeti ve ezeliyetin mümkünlüğünü icap ettirmesi etrafındaki farklı sözler, görüşler de düşmüş olur.[352] Çünkü illete olan ihtiyacın kendisi, menşei ister hudûs ister

350. Bu dediğimiz Eş'âri kelamcıların, Allah'ın sıfatları zatının ne aynısı ne gayrısıdır görüşlerine mutabık değerlendirilebilir.

351. Tasâduk: İki mefhum arasında birinin ifade ettiği manasının diğerinin ifade ettiği manayı gerektirmesi ve her birinin diğerinin manasını ifade etmesidir. Bu mefhumun mâsadakı ile şu mefhumun mâsadakı aynıdır demektir. Bu manayı tam ifade eden Türkçe bir kelime bulamadığımız için olduğu şekliyle yazmak daha münasip geldi. *(Mütercim)*

352. Felsefecilerin âlemin hudûsuna dair delillerden biri âlemin varlığının mümkün oluşu ezelde sabit olan

imkân olsun o muhtacın varlığında bir müessirin tesirinin bulunduğunu anlatır. O (muhtaç) tesirden önce madum ise bu hudûsun kendisidir. Eğer mevcud ise o zaman ondaki icad ile tesir hâsılı tahsil olur. Fadıl Gelenbevi'nin Celal Devvani'nin *Akaidi Adudiye* şerhine yaptığı haşiyede söylediği:

"Tesirin iki tane manası vardır. Biri: İstinafi (başlatmak manasında) tesir bu da müteessirin varlığından ademin geçmiş olmasını icap ettiren ihdas (meydana getirme, yaratma)dır. Bu mana ancak hudûs anında mevcut olur. İkincisi: Varlık tarafını adem tarafına tercih etmek. Bu mana ise hudûs esnasında bulunduğu gibi bekâ halinde de devam eder. Yoksa hâdis olan, bekâ halinde mümkinin vücud tarafını kendi nefsinden bir muraccih ile mevcut olurdu. Bu ise zaruri (zorunlu) olarak batıldır. Bilakis, birinci mana ile hâsıl olan vücudun devam etmesi için bekâ halinde de mutlaka bir muraccihin tercihinin bulunması gerekir. Binaenaleyh dediler ki: Kadîmdeki tesirin, bekâ halindeki tesir kabilinden olması caizdir." Sözlerinde şu mana vardır: Bu tesirin manasının hâsılı (sonucu), daha önceden hâsıl olan vücudu bâki (daim) kılmaktır. Allah'ın kadîm üzerinde tesiri buna yorumlanacak olursa o zaman Allah, ancak onu öncesinde hâsıl olan varlık üzerine bâki kılınması Allah'tan olsun. Eğer husulü (meydana gelmesi) kendi zatından ise buna göre müteessirin ikinci manaya göre vacip olması gerekir. Bu durumda icad edilmekten müstağni olduğu gibi bâki bırakılmaktan da müstağni olur. Başka bir ifadeyle birinci manayla tesiri kabul etmediği gibi ikinci mana ile tesir de kabul etmez. Vacibin müteaddit olmasına yol açması bir tarafa. Eğer husulü Allah'tan ise bu da hâsılı tahsil olur.

Hâsılı, varlığından önce adem geçmeyen ezelen mevcud olanı icad tasavvur edilemez. Çünkü bu, hâsılı tahsildir. Hâsılı tahsil ise tenakuza sebep olan bir muhaldir.

---

bir hususturu. Sabit olmasaydı ezelde mümkinin mümteni olması icap eder, sonra mümkine dönüşürdü. Bu ise muhaldir. Eğer mümkinin ezelden mümkin olduğu sabitse ezelde varlığının mümkinliği icap ederdi ki bu da kıdemdir. Kelamcıların buna cevabı şöyle: İmkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânlığını gerektirmez. Çünkü biz, "bunun imkânı ezelindir yani ezelen sabittir" dediğimizde ezel, imkânın zarfı olurdu. "Ezeliliği yani ezelde varlığı mümkindir" dediğimizde de ezel varlığının zarfı olur. Ancak mümkinin imkân ile devam eden ve öncesinde nitelenmediği bir an geçmeyen nitelenmesi olan birinci şık, mümkinin vücud (var olma) ile devam eden ve öncesinde nitelenmediği bir an geçmeyen nitelenmesi olan ikincisinden farklıdır. Çünkü bir şeyin genel olarak varlığı devam eden imkân şeklinde mümkin olup varlığının devamlılık şeklinde mümkin olmaması caizdir.

Şu var ki *Mevakif* şarihi Allâme Şerif el-Cürcânî bu cevabı tenkil etmiş imkânın ezerliliği ile ezeliyetin imkânı arasında telazüm olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasına burada nakletmeye ihtiyaç duymadığımız bir delille istidlal etmiştir. Ancak şunu diyebiliriz: İmkân, -bununla da vücud ve adem taraflarıyla mukayyed hususi vücudu kastediyoruz- vücud ile ademin her ikisine kabiliyetten ibarettir. Bu kâbiliyyet mümkinde dâimdir, ezelden ebede devam etmektedir. Ancak bu daim kabiliyyetin icap ettirdiği mutlak vücuddur, ondan daha hususi olan daimî vücud değildir. Vücudun dâim kabiliyyeti mümkin için, daimî vücudu icap ettirseydi vücuda ve ademe kabiliyyeti olan vücuddan ademe kabiliyyet alınmış olur. Bu ise hulf'tur.

Bu müşkili de âlimlerimiz nezdinde meşhur olan ve *Esfar* sahibinin de sarıldığı, "bu, mevcudu bu icad ile icad etmektir, yoksa bu icaddan önce gelen icad ile vücudu (varlığı) hâsıl olan mevcud şeyin icadı değildir. Hâsılı tahsili kapsayan muhal ise birincisi değil ikincisidir." Şeklindeki izahla çözmeye yol yoktur. Bu izaha sarılmalarını da "bir şeyin icadı, ademin vücuda dönüşmemesi mümteni' olduğu için ademi halinde olmaz. Bilakis vücudu halinde olur. Çünkü madum icadın müteallakı olamaz. Bilakis müteallakı mevcut yani bu icad ile mevcut olan, olur." Şeklinde beyan etmişlerdir.

Bana göre bu müşkili bu yolla çözmek mahza bir vehimdir. Çünkü sabık bir icad ile mevcud olanı icad imkânsız olduğu gibi mevcudu bu icad ile bir şeyin kendi nefsine takaddümü (bir şeyin kendinden önce gelmesi)nü gerektirdiği için icad da imkânsızdır. Zira bu da başka türlü bir tenakuzdur. Ben bu saçma izah ve tevcihin âlimler nezdinde meşhur olmasına oldukça şaşkınım. Bundaki imkânsızlığı nasıl görmezler? Özellikle de aklını ve zekâsını büyük kitabının satırlarından taşacak şekilde beğenen *Esfar* sahibi! Sanki icad, kendi nefsinden önce gelip bir mevcudu icad ediyor sonra da o mevcuda taalluk ediyor. Ona olan taalluku ise ikinci icad değil birinci icad ile oluyor ki hâsılı tahsil icap etmesin.

"Bir şeyin icadı, ademin vücuda dönüşmesi mümteni' olduğu için ademi halinde olmaz" şeklindeki sözlerine gelince, cevabı: Biz katiyen biliyoruz ki bir şey, icad edilmeden önce mevcut olmaz. Dolayısıyla madum olması gerekir. O şey de icaddan sonra mevcut olur. Dolayısıyla o, icaddan sonra mevcut öncesinde ise madumdur. İcad anına gelince biz onun mevcut mu madum mu olduğunu bilmiyoruz. Bunun bilgisi (bilmek) yaratıcıya mahsustur, bizim ise ne yaratma kudretimiz vardır ne de keyfiyetini biliriz. Mevcut olması icad edilmesinden müteahhir değilse (sonra gelmiyorsa) kesinlikle onda önce değildir. Eğer ikisinin vakti bir ise hangisinde tabiatıyla mütekaddim olduğunu tayin etmek istersek icadın mutlaka vücuddan (var olmaktan) önce gelmesi gerekir. Tevilcilerin hayal ettiği gibi aksinin olması söz konusu değildir. Çünkü mastar ile hâsıl olan vücud (var olmak), icad (var etmek) olan mastardan önce gelemez.

Sonra muhvic (mucide muhtaç eden, bırakan) meselesinde içini kemiren şüphe muhtacın imkânı (mümkin olması) mı yoksa hudûsu mu ise? O zaman muhtacın neden illete ihtiyacı olduğuna bakalım? Mümkin, hem mevcudu hem madumu kapsar. O da madum olduğu sürece illete ihtiyacı olmaz.[353] Bilakis ona ihtiyacı mevcud

353. Mümkinin ademi (yokluğu) vücudu (var olması) gibi illete ihtiyaç duyar. Eğer bundan kasıtları, hâdis yani vücudundan (varlığından) sonra meydana gelen ademi ise bu müsellem (kabul edilmiş)tir. Bu da illete muhtaç olmanın illetinin hudûs olduğunu teyit eder. Eğer maksat asli ademi ise, asli olan ademlerin illete

olması ve mevcut olduğu süre boyunca varlığının devam etmesi içindir. Öyleyse ihtiyacın menşei (kaynağı) mümkinin başlangıçta ve bekada (devamlılıkta) vücud (var olmak) ile muttasıf olmasıdır. Ancak kadîm olan mevcut daha önce tahkik ettiğimiz üzere illete muhtaç olmayınca hâdis olan vücudun (var olmasının) muhtaç olmakla mahsus olduğu ortaya çıkar. Özetleyecek olursan şöyle dersin: Hudûs yani bekanın karşıtı olan değil de kıdemin karşıtı olan hudûs bekası (varlığının devamı) sırasında başlangıcında olduğu gibi hâdis bir vücuddur. Dolayısıyla illete muhtaç olan hâdisin inşa edildikten sonra mimara muhtaç olmayan binaya benzetilmesi doğru değildir. Dolayısıyla muhvice (illete muhtaç eden) mümkinin imkânı değil hudûsudur. Filozofların mezhebi imkân olmasına bazı muhakkik kelamcılar da bu konuda onlarla aynı kanaatte olmalarına rağmen.[354] Herhalde filozofların hatasının sebebi imkân dâhilinde olması ve Allah'a istinat etmesiyle beraber âlemin kadîm olduğunu söylemeleridir. Kelamcılardan o "bazılarının" hatalarının sebebi de kadîm olmaları ve Allah'tan icap ile sadır olmalarıyla beraber Allah'ın sıfatlarının "imkân" dâhilinde olduğunu söylemeleridir.

Gördüğün, öğrendiğin gibi hepsi de hakikatten uzaktırlar. Şayet Allah sıfatlarının faili olsaydı bu ondaki ilim ve kudret neticesinde olurdu. Bu sefer sıfatlarının varlığının sıfatlarının varlığından önce olması icap ederdi. Sıfatların imkân dâhilinde olmasını kendisi ile kâim oldukları zata ihtiyaçları ile talil etmek, şöyle bir itiraza maruz kalır: Vücudun zâta zaid olduğunu söyleyenlere göre vücud, onun sıfatlarındandır. Şayet zata olan ihtiyaçları imkânı iktiza etseydi o zaman vacibu'l-vücud olan Allah'ın varlığı mümkin olurdu.[355] Meselenin aslı, sıfat zatın aynı değilse -birbirle-

---

ihtiyacı olduğunu kesinlikle kabul etmiyoruz. "Ademin illeti, illetin ademidir" (Yokluğun sebebi var olma sebebinin yokluğudur) şeklindeki sözlere gelince bu teşbih yahut sözde filozofluk veyahut zorlamadır. Çünkü madumun maduma illet olması, binaenaleyh ikisinin genel manada dahi olsa vücud (varlık) ile bir bağı bulunmadan birinin müessir diğerinin müteessir olması çok mu çok uzaktır. Aynen illetin, mevcud illetin zail olması, malul de mevcud malulün zail olması yani her ikisinin hâdis olan (sonradan meydana gelen) ademleri gibidir. Yoksa başka asli bir adem için olan asli ademin illiyeti hakkında evla olan iki taraf ında olduğu gibi madum olmasını tasavvur etmektir. Dolayısıyla ne illet ne malul ne de aralarında illiyet ve tesir yönünden bir bağ vardır.

354. Bunu yazdıktan sonra Hindistan'ın büyük âlimi Muhammed Enver Şah el-Keşmiri'nin *Mirkâtu't-Tarem*'de şöyle dediğini gördüm (s.37): "İllete muhtaç eden, ademde kalmış olan mümkinde olan gibi imkân da ilk an içinde olan gibi hudûs da değildir. Bilakis başkasından kaynaklı olan vücud (varlık) dur. Binaenaleyh illet, hâdis olan mevcudiyettir. Sanki hudûstan kasıt, ademin karşıtı olan ademdir." Görüşümüzün aynı olması beni mutlu etti.

355. Evet, vücudun Allah'ın zatı üzerine sıfat olarak zaid olmadığını söyleyenler, sözlerinin sebepleri arasında bunu zikretmişlerdir. Keza diğer sıfatlar için, Allah'ın zatı üzerine zaid sıfatları olsaydı, sıfatlar kaim olma konusunda zata muhtaç, zat da kemâli konusunda sıfatlara muhtaç olurdu. Biz, sıfatların kaim olmak için zata muhtaç, zatın da kemali için sıfatlara muhtaç olmalarında bir mahzur görmüyoruz. Çünkü onlardan herhangi biri, zat ve sıfatlar her ikisi kadim ve biri diğerinin malulü ve mefulü olmadıktan sonra gayra

rinden (zat-sıfat) ayrılmaları caiz olmadığı için- gayrı da değildir. Dolayısıyla sıfatın vücubunda (zorunluluğunda) zâta tâbi olması icap eder. Nitekim muhakkik kelamcılar şöyle demişlerdir: Allah'ın sıfatları mevcud illete muhtaç olan harici mevcudattan değildirler. Bilakis onlar ancak zatın üzerine zaid itibari durumlardandırlar.

Örnek olarak: İlim zat ile malum arasında olan hususi taalluk (bağ)dan ibarettir. Diğerleri de öyle. Dolayısıyla olan, sıfatın mevsufa muhtaç olması mucid faile ihtiyaç sayılmaz ki mucid illete muhtaç eden imkân icap etsin. Her muhtaç mümkin değildir yani vücudunda mucide muhtaç değildir. Her ne kadar her mümkin vücudunda mucide muhtaç olsa da... Çünkü mevcud olan mümkin bize göre ancak hâdis olur. Biz mümkinin, hâdis gibi illete muhtaç olduğunu kabul ediyoruz. Ancak buna olan ihtiyacı imkânı sebebiyle değil hâdis olan vücudu sebebiyledir. Bundan dolayı madum olan mümkinin de kadîm olan mümkinin de illete ihtiyacı yoktur. Çünkü bir şeyin illete olan ihtiyacı, illetin tesirine mâni olan kıdemine aykırıdır.

İllete muhtaç eden şeyin (el-muhivic ile'l-illeti) illete muhtaç olmanın illeti (illetü'l-hâce ile'l-illeti) ile ifade etmek yaygın bir hal almıştır. Mutlak olarak filozoflar mezhebi tutkunu -*Esfar* sahibi gibi- olanlar ve bu meselede kelamcıların mezhebinden ayrılan bazı kimseler burada illetin bilinen manasında olduğunu zannetmişlerdir. Buna bağlı olarak hudûs mezhebine, onun yani hudûsun imkândan müteahhir olan ihtiyaçtan müteahhir olan icaddan müteahhir olan vücuddan müteahhir olan nispetten müteahhir olan vücudun nispetinin keyfiyetidir, diyerek itiraz etmişlerdir. Eğer hudûsun kendisi, malule takaddümü vacib olan ihtiyacın illeti olursa kendi nefsinden birkaç derece önce gelmiş olur. *Esfar* sahibi hudûs mezhebine tercih etmiş olduğu imkân mezhebi üzerine illetleri tertip ederken şöyle demektedir: "Şüphesiz şey yani mahiyet mümkin oldu, buna bağlı olarak muhtaç oldu, buna bağlı olarak vacip yapıldı, buna bağlı olarak vacip oldu, buna bağlı olarak icad (var) edildi, buna bağlı olarak var oldu."[356]

Biz de diyoruz ki: Şüphe yok ki ebeden hâdis olmayacak olan mümkin yahut kıyamet gibi müstakbelde hâsıl olacak olan mümkin, imkân dâhilinde olmasının

(başkasına) muhtaç olmak değildir. Sıfatların zata muhtaç olmalarına gelince bu sıfatın tabiatından kaynaklıdır. Yoksa sıfat, sıfat olmazdı. Zatın kemâli sıfatlara olan ihtiyacı ne noksanlık ne de ihtiyaçtır. Yoksa şunu söylemek gibi olur: Kâmil, kemâle muhtaç olmayandır.

356. Burada bu adamın bu sadette söylediklerinden bir kısmını naklediyoruz ki kibirlenmesine ve Usulu'd-dîn imamı Kelamcılara karşı edepsizliğine örnek olsun. s.49'da şöyle diyor: "Nazar (akıl) ve temyiz ehli adını almış cedel ehlinden olan, ilim ve tahsil kisvesinden ari (çıplak) bir kavmin işleri aşırılık oldu, ürettikleri fikirlerle hak yoldan sapmayı yüklenip batıl yolda türlü fırkalara ayrıldılar. Kimi fırka hudûsun tek başına illete muhtaç olmanın illeti olduğunu, kimi fırka illet olan şeye dâhil olan bir bölüm olduğunu iddia etmiş, kimi fırka da onu (hudûsu) illetin şartı yapmıştır. Hâlbuki illet, imkândır.

ezeli olması ile beraber (ya) ilelebet illete muhtaç olmaz yahut acilen (şimdi) illete muhtaç olmaz. Dolayısıyla bunlar fâ-i takibiyye[357] ile "mümkin oldu, buna bağlı olarak muhtaç oldu, buna bağlı olarak vacip yapıldı, buna bağlı olarak icad (var) edildi, buna bağlı var oldu" ifade edilemez. Hatta bu fiil cümlenin başında bulunan fâ-i takibiyye zaman temelli bir tertibe delalet etmek için kullanılmamıştır. Şuna binaen: Malul bir an bile illetinden müteahhir olamaz bilakis onunla beraber olur. İllete muhtaç eden illet mahiyetin ezelde muttasıf olduğu illet olsaydı, illet de bilinen manası ile yani malulünden müteahhir olmayan (illet) olsaydı, her mümkinin ezelde mevcud olması, hudûs zamanını beklememesi gerekirdi. *Esfâr* sahibinin, "mümkin oldu, buna bağlı olarak muhtaç oldu, buna bağlı olarak vacip yapıldı, buna bağlı olarak var oldu" sözüne binaen... Şöyle ki bu altı cümleden ilk cümlenin gerçekleşmesi ile sonra cümlenin gerçekleşmesi arasında bir zaman aralığı olmayacaktır. Ne uzun ne kısa. Çünkü bu cümlelerden önce gelen her bir cümle ondan müteahhir olarak gelmesi imkânsız olan peşinden gelen cümlenin malulüdür. Bu teakup (peş peşe) şeklinde olsa dahi olmaz. Zira malulün illetinden müteahhir olması muhaldir.

Burada sözün özeti: illete muhtaç olan maluldür. Malul de illetin mevcudiyetinde tesiri olan mevcuttur. Yani yokken mevcut olandır. Çünkü konu mucid illet hakkındadır. *Esfar* sahibinin sözü görülmüyor mu muhtaç oldu, buna bağlı olarak vacip yapıldı, buna bağlı olarak vacip oldu, buna bağlı olarak icad edildi, buna bağlı olarak var oldu." İzah sadedinde olduğumuz konusunda illet ile matlub olan (istenen) bu cümlelerin sonunda zikredilendir. Yani mahiyetin hâdis olan vücududur. Kısaltması daha önce zikrettiğimiz gibi "hudûs"tur. İllete ihtiyaç ancak mahiyet için vücud (varlık) hâsıl olsun diye vardır. İşte bu noktadan hareketle (mahiyetin) varlığı, hakiki olan tarafından malulü, başka bir açından da failin üzerindeki tesirinden dolayı gaye illetine benzer olmuştur. Bu da failin failiyetinin illeti olan gaye illetinin normal şartlarda varlıkta malulünden müteahhir, tasavvurda ise ondan mütekaddim olmasına binaen illiyetine rağmen ondan müteahhir olmasının sebebi olmuştur. Biz şayet bu mümkin mevcudun, ezeli imkânı açısından değil de hâdis olan vücudu açısından mucid fâile muhtaç olduğunu düşünürsek bu makul bir düşünce olur. Hatta varlığı, imkânı gibi kadîm olmasaydı biz; kadîmin varlığında illetin bir tesiri yoktur diyen kadîm mümkinin varlığını inkâr eden bizlere göre onun gibisi illete muhtaç olmazdı. Filozoflar mezhebinde mümkinâttan kadîm olmayan var olma anından başka zamanda illete muhtaç olmaz. Bu mümkinâttan Anka kuşu gibi ebeden var olmayacak

357. Arapçada "fe" bağlacı sıralama ve aynı sırada yer alanların hemen peş peşe geldiğini ifade eder. Bu mana fâ-i takibiyye yani takiplik bildiren fâ olarak ifade edilir. Biz bu fâ'yı "buna bağlı olarak" ifadesiyle tercime ettik. Zira aynı zamanda arkasından gelenin öncesinde gelenin sonucu ve peşinden geldiğini ifade eder. *(Mütercim)*

olan hiçbir şekilde illete muhtaç olmaz. Buradan ortaya çıktı ki illete ihtiyaç, ezeli imkâna değil hâdis olan vücuda bağlıdır.

Esfar sahibi ve başkaları "iletü'l-hâce (ihtiyaç illeti)"de ki illetten maksadın ne olduğunu gerektiği gibi anlamayınca, bunun hudûs olduğunu söyleyenlere takaddüm ve teahhurü (önceliği-sonralığı) meneden hususla itiraz ettiler. Onların bu itirazı yarım akıllı batılı filozof İspinoza'nın kâinat düzeninde bulunan gaye illetine olan itirazında benzemiştir. Daha önce kitabımızın ikinci cüzünde yerinde s. naklet-miştik.

Bu böyle... Şunu da belirtmek gerekir ki batılı filozoflar "illete muhtaç eden"i tayin konusunda isabet etmişler ve kelamcıların cumhuruna muvafakat etmişlerdir. Öyle ki illiyet prensibini koyarken "her hadisin illeti vardır" demişler, "her mümkinin illeti vardır" dememişlerdir.

Hâsılı, kadîmi, "başlangıcı olmayan" ile tarif, varlığında failin yahut illetin tesiri olduğunu söylemeye aykırıdır. Çünkü bu tesir, hâsılı tahsil konumundadır. Binaenaleyh âlem, aynı anda hem kadîm hem mümkin olmaz. Şöyle dersen: "Onlara göre âlemin kadîm olması, Allah'ın zatı olan varlık illetinin kadîm oluşundan ve malulün varlığının tam olan illetinden sonra müteahhir ve mütehallif (geri kalma, olmama, var ise var) olmamasından kaynaklıdır." Derim ki: Mücerred olarak Allah'ın varlığı, âlemin varlığının şöyle ki onu gerektiren hatta Allah dilese dahi varlığı varlığından ayrılmayacak daha doğru ifadeyle böyle bir şeyi dilemeye imkânı olmayacak illeti ise[358] o zaman âlemin varlığı üzerinde Allah'ın tesiri ile güneşin aydınlatmadaki tesiri, ateşin yakmaktaki tesiri arasında bu fark kalmaz. Hâlbuki onlar, onunla tabiatlar arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. Onun (Allah'ın) kudret ve iradesi olduğunu ikrar ederken tabiatların böyle bir vasfa sahip olmadığını söylemişlerdir. Ancak onlar kudretini ve kudretinin icabı olan iradesini şu iki şart cümlesi ile tefsir ettiler: "Dilese yapar dilemezse yapmaz." Şöyle ki birinci şartiye önermesinin öncülü (dilerse fiili), feyz ve ihsan olan meşîetin ilim ve sair kemali sıfatların Allah'ın zatı için lazım olmaları gibi lazım olup o sıfatların ondan ayrılmasının imkânsız olmasına binaen daima sadık (doğru) ve vaciptir (zorunludur). İkinci şartiyenin öncülü ise (dilemezse), iki şartiye önermelerinin sıdkıyla (doğruluğu) ile beraber doğru olması mümteni'dir (söz konusu değildir). Çünkü şartiye kazıyyesi taraflarından birinin yahut her ikisinin yalan olmasıyla beraber (bütün bir şart cümlesi olarak) doğru olabilir. Binaenaleyh onlara göre Allah, her zaman "fiil (yapmayı)" diler hatta o fiili dilemesi zorunlu, dilememe imkânı yoktur. Bununla beraber "dilemese yapmaz, an-

358. Yani Allah'ın varlığı bu şekilde âlemin varlığının illeti ise... *(Mütercim)*

cak her zaman fiili (yapmayı) diler, her zaman yapar ve aydınlatma nasıl güneşten ayrılmıyorsa fiil de ondan ayrılmaz" demek doğru olur. Onların Allah'ın kudretini "dilerse yapar, dilerse yapmaz" sözüyle değil de "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" sözüyle tefsir ettikleri görülmüyor mu? Çünkü onlara göre yapmamayı dilemesi söz konusu değildir. Bununla beraber O (Allah) yapmaya doğruda kâdir, yapmamaya ise fiili (yapmayı) dilememek yoluyla kadirdir. Dolayısıyla bu yönden "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" demek doğru olmuştur. Diğer taraftan da "dilerse yapar dilerse yapmaz" demek doğru olmamıştır.

Kâdir olmayan kudret hayal etme konusundaki zorlamaları işte bunlardır. Nitekim şöyle de demişlerdir: "Muhtar (iradesinde hür olan) fiili iradesi ile olandır, iradesi kendi iradesi ile olan değildir. Kâdir de fiili irade ettiği zaman kendisinden fiil sadır olan yoksa sadır olmayan olacak şekilde olandır. Yoksa fiili irade etmeyi istediğinde yapan olacak şekilde olan değildir. Nitekim *Esfar*'da bu şekilde geçer. Fiilden ayrılmanın imkânsızlığı ile failin kudret ve ihtiyarını, şu şekilde bağdaştırmaya çalıştılar: Failin zatına nazaran yapmak ve yapmamak imkânı vardır. Her ne kadar "yapmak" zatın haricinde onun için zaruri bir durumdan dolayı vacip olsa da. O da (zaruri durum) feyz ve ihsan yahut "ekmel nizamı bilmek" tir. "Yapmamak da" aynı şekilde olan bir durumdan dolayı mümteni'dir. Dolayısıyla Vacib Teâlâ'nın fiillerinde muceb olduğunu söylemekten lazım gelen nihâî nokta "icab bil-gayr"dır.[359] İcab biz-zat değil ki bu ihtiyâra aykırı olsun.

Bu durumu şöyle temsil ettiler: Akıllı kimse, akıllı olduğu sürece gözüne batırmak maksadıyla ne zaman iğne yaklaştırsa gözünü kaptır. Kapatmadığı böyle bir an yoktur. Hâlbuki gözlerin kendi iradesiyle kapatmaktadır. Gözlerini kapatmayı bırakmamın zararını bilmesi ve bu bilginin akıllı kimse için zaruri, bu hususta (yani bilgi konusunda) muhtar olmaması sebebiyle gözlerini kapatmamayı bırakmaması onun gözlerini kapatma konusunda fail-i muhtar olmasına aykırı değildir. Akıllı kimse böyle ise -onlara göre- ilmi zatının aynı olan hakkında ne düşünürsün? Yine bunu şununla temsil ettiler: Cömert bir adam açlıktan yahut susuzluktan neredeyse ölecek birini gördüğünde mutlaka ona iyilik yapar. Böyle yapması yine fail-i muhtar olmasına aykırı değildir.

Tefsirlerine ve temsillerine cevap şu şekilde: Gözleri kapatma, kapatmamanın zararını bilen kimseden ayrılması (yani gözlerini kapatmaması) zatına nazaran mümteni' değildir. Bilakis ancak zararı bilmesine nazaran mümteni' olur. Keza iyilik, cömert insanın zatına nazaran ayrılması mümteni' değildir. Bilakis ancak cö-

359. Harici bir hususta dolayı yapmanın zorunlu olması. *(Mütercim)*

mertlik sıfatına nazaran mümteni'dir. Her iki sıfat yani cömertlik ve bırakmanın zararını bilmek, bu sıfatların sahibi olan kimselerden ayrılmaları mümkündür. Çünkü sıfatları zatlarının aynı değildir. Ancak Allah'ın sıfatları daha önce işaret edildiği filozoflara göre zatının aynıdırlar. Binaenaleyh Allah'ı fiillerinde muceb görme zatı icaba dönüşür ve ihtiyari (iradesi) temelden yok olur. İhtiyarın yok olması ile kudret yok olur, acziyet sabit olur. Bu ise çirkinliği bir tarafa onların razı oldukları (görüşe de) aykırıdır. Öyle ki onlar Allah'ın fiillerini tabiatların fiillerinden ayırt etmek için büyük çaba harcamışlardır. Allah'a "dilerse yapar dilemezse yapmaz" manasında kudret ve ihtiyar için çok çabalamışlardır. Bu şekilde bir ihtiyar icab (zorunluluk) manasıyla aynı olan genel mana itibariyle ihtiyar diye isimlendirilmektedir. Ayrıca bu ihtiyarı, kelamcılar nezdinde muteber olan ve yapmanın ve terk etmenin (yapmamanın) sıhhati (söz konusu olacağı) manasındaki ve ilk manadan daha hususi olan ihtiyarın yerine almışlardır. Onların bu zorlama çabaları aczin icap etmesinin doğuracağı çirkinlikten kurtulmaya çalıştıklarının delilidir. Ne var ki yine kurtulamamışlardır. Çünkü birinci şartiyenin öncülünde zikredilen meşiet fiili, Allah'ı zatı için lazım, fiil de meşîete lazım olunca fiil (yapmak) Allah'ın zatı için lazım olur bununla da "fiili terk etmeden acziyet" (yapmama) onun meşieti yani terkin meşieti olarak sadır olur. Nitekim İmam Râzî *el-Mebahis eş-Şarkiye*'de Batlamyus'tan şunu nakletmiştir: "Muhtar olan efdal olanı irade eder ve bunu yapması lazım (vacip) olursa o zaman onunla tabiat arasında bir fark kalmaz." Fadıl Gelenbevi de şöyle der: "Bir şeyin ademini anlatmak konusunda Kesbü'l-Eş'ari[360] (İmam Eş'âri'nin "kesb" nazariyesini) örnek verdiler. Örnek verenlere yakışan ondan önce "İhtiyaru'l-hükema (filozofların ihtiyar nazariyesini)" örnek verip "filozofların ihtiyarı, Eş'âri'nin kesbinde daha gizli demeleriydi. Zira filozofların ihtiyarı onun "kesb" inden daha gizlidir.

Eş'âri mezhebine göre insana nispet edilen "kesb" in kapalılığından dolayı mezhebi, insan fiillerinde mecbur (cebr altında)dur görüşüne varmıştır. Her ne kadar bu mezhebi izahta "insan fiillerini irade de zorunlu (mecbur) olsa da fiillerinde muhtardır" denilerek doğru bir yoruma yaklaştırmak istense de Kâdir olan da iradesi, iradesiyle olan değil fiili iradesiyle olandır. -Filozoflar Allah'ın kudreti konusunda aynı ifadeyi (iradesi, iradesi iledir) kullanmışlardır. Binaenaleyh Eş'âri mezhebinde nasıl ki insan iradesinde zorunlu oluyorsa filozofların mezhebinde de Allah iradesinde zorunlu olmaktadır.[361] Buna şunu ekleyebilirsin: İnsan bazen zorunlu olduğu-

360. İmam Eş'âri'nin kesb nazariyesini örnek gösterdiler. Yani olmadığı halde var gibi değerlendirenlerden kinaye. *(Mütercim)*

361. Sadri Şirâzî'nin *Esfar*'da yer alan: "Failin kudret ve ihtiyarının medarı (temeli) onun yaptıklarını ilim ve kendisine mülaim (uygun) olan bir iradeyle yapıyor olmasıdır. Bu şekliyle ilmi olmayan tabiatın,

nu kaçırır ve kendi nefsinde muhtar olduğunu hisseder. Bu hiss, genel manada onu fiillerinde muhtar, yaptıklarından sorumlu olmasını geçerli kılan sebep sayılır. Buna karşın Allah Teâlâ filozofların mezhebinde yaptığından başka şey dilemesinin söz konusu olmadığı onun için de gizli değildir.

Şunu da ekleyebilirsin: İnsan dilerse yapar dilerse yapmayı bırakabilir. Allah için böyle bir "bırakma" söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah filozofların mezhebine göre "fiillerinde ve iradesinde zorunludur" demek aşırılık olmaz. Buna karşın Eş'ârî mezhebinde insan, fiillerinde değil iradesinde zorunludur, fiillerine zorunluk ise iradesindeki zorunluluktan geçmiştir.[362] Ancak Allah Teâlâ'nın yapmama ve yapmayı dilememe gibi bir şeyi yoktur. Her ikisinde doğrudan muhtar değildir. Onların "dilerse yapar dilemezse yapmaz" sözleri kelime oyunlarından ve zorunluluğu ihtiyar kalıbında sunma gayretinden başka bir şey değildir. Yani hakikatleri değiştirmekten daha çirkin olan mefhumâtı (anlamları) evirip-çevirmek, değiştirmektir. Onların dediklerine göre, Allah'ın kadirliği, muhtarlığı istediğini (irade ettiğini) yapmasıdır. Müridliği (irade etmesi ise) yaptığını irade etmesidir. Bu ise devirdir (kısır döngüdür).

Sonra deriz ki: Allah Teâlâ meşîetinde zorunlu olsaydı kitabında şöyle buyurmazdı.[363]

Allah'ın kitabında geçen bu ve benzeri birçok ayeti kerimede Allah Teâlâ bizlere, yapmayı dilemediği fiilleri, dileseydi yapacak olduğuna dikkat çekerek anlatmıştır. Bu şekilde gelen açıklamalar ve uyarılar lügat ve hitap örfünde, yapmayı dilemediği fiiller için "dileseydim yaptıklarının yerine onları yapardım" demekle yetinerek fiillerde meşîete kesinlikle, hiçbir kaydı şarta bağlı olmadan kadir olan kimseden sadır olur. Eğer Allah'ın yaptığından başkasını yapma, dilediğinden başkasını dileme imkânı olmasaydı yaptığını yapmamaya kadir olmayıp hilafını yapma imkânı olmasaydı... Yine yaptığını dilemeyi bırakma imkânı olmayıp hilafını dilemesi söz konusu

ikraha maruz kalan insanın fiilinden (yaptığından) farklı olsun" sözü Allah'ın üzerindeki mecburiyeti kaldırmakta hiçbir fayda vermez. Nitekim yaptıklarını ilim ve kendisine mülaim irade ile yapan insanın üzerindeki mecburiyeti kaldırmakta; -filozofların mezhebinde Allah, Eş'ârî mezhebinde de insan iradelerinde muhtar olmadıkları müddetçe- fayda vermez. Bilakis sadece onların fiillerini tabiatın fiilinden, Allah'ın fiilini de ikrah altındaki insanın fiilinden ayırt etmekte faydaverir. "İnsanın fiillerinde mücbir (yapmaya zorlayan) haricinde bir şey, Allah'ın fiillerinde mücbir ise zatındandır." Sözüne gelince bu da Allah'ın fiillerini cebirden kurtarmaz. Bilakis cebri tekit eder. Şöyle ki onun fiillerini tabiatın fiillerine yaklaştırmaktadır.

362. Bundan dolayı Eş'ârî mezhebi vasıta ile cebir manasında "mutavassıt cebir" mezhebi olarak isimlendirilmiştir.

363. s.320 ayetler

olmasaydı sayısız derecesinde olan bu ve benzeri ayetlerde yalan söylemiş olurdu. Filozofların taraftarı ve Kelamcıların düşmanı Sadri Şirâzî bu ayetler karşısında ne diyecek? Ki kendisi *Esfar*'da "Kitap ve Sünnete uymayan felsefe kahrolsun gitsin" diyendir. Onun Bağdatlı müfessir Alusi'nin Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[364] buyruğunun tefsirinde el-Kurâni ve Şeyh İbn-i Arabi'nin *Fusus*'ta dediğine tabi olarak: "Maksat, fakat hidayetinizi dilememiştir. Çünkü mec'ul olmayan (yaratılmayan) ezeli istidadınızın gerektirdiği bir hidayetinizin olduğunu bilmemiştir." Dediğinin aynısını mı diyecek acaba?

Nitekim *Fusus* sahibi şöyle demiştir:

Dersen ki: "Hakkımızdaki hüküm Allah'tan değil bizden ise o zaman Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[365] buyruğunda meşietin herkesin hidayetine taalluk etmesinin manası nedir?" Deriz ki: "Lev (şart edatı), harfü imtinaın limtina yani bir şeyin olmamasından dolayı bir şeyin olmamasıdır. Herkesin hidayetinin mümteni olması (hidayet bulmamaları) meşîetin hidayete taalluk etmemesinden dolayıdır. Bunun olmaması, ancak meşîetin taallukunun ilmin taallukuna tabi, ilim de maluma tâbidir. Ayan-ı sabitenin hepsi istidadının lisanıyla Allah'tan hidayet isteyen olsa hepsinin hidayetini diler ve hepsine hidayet verirdi. Binaenaleyh herkesin hidayeti haddi zatında mümteni' olmuştur."

Ben de diyorum ki: Herkesin hidayeti haddi zatında mümteni' değildir. Bilakis *Fusus* sahibinin mezhebinde hayal ettiği bir sebepten dolayı, filozoflar mezhebinde de onların hayal ettiği başka bir sebepten dolayı mümteni'dir. O sebep de Allah'ın meşîetinde muhtar olmamasıdır. Herkesin hidayeti haddi zatında mümteni' olsaydı, Allah Teâlâ kendi zatı için **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[366] demezdi. Yani hepinizin hidayetini dileseydi hepinize hidayet verirdi. "Lev" şart edatının cevabında gelen meful karinesi ile "şâ-e" (dileseydi) fiilinin mefulünü hazfetmiştir. Binaenaleyh ayeti kerime, herkesin hidayetinin ve herkese hidayet meşîetinin Allah için makdür (kudret dâhilinde) olduğunda nastır (yoruma açık olmayan kesin bir ifadedir). Ancak *Fusus* sahibi Şeyh ayetin sarîh ifadesine rağmen herkese hidayet vermenin de imkânsız olduğunu söylemektedir. Böyle yaparak Kur'ân'ın nassına muhalif görüş belirtmekte rekor kırmaktadır. Çünkü herkesin hidayetine bir mâni -ki oda onların hidayete istidatlarının olmamasıdır- o hidayeti Şeyh'e göre imkânsız yapmaktadır. Ancak ben dönüp şunu söylüyorum: Herkesin hidayetine Allah'ın meşietinin olma-

364. *En'âm*, 149

365. *En'âm*, 149

366. *En'âm*, 149

ması dışında bir mâni olsaydı Allah Teâlâ **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[367] demezdi. Artık Allah'ın sözünü mü esas alalım Şeyh'in sözünü mü? Şeyh, hidayetin, Allah'ın meşîetine değil de insanın istidadına tabi olduğunu söyleseydi -nitekim kendisi Allah'ın kitabındaki bu ayeti görmemiş yahut gördükten sonra göz ardı etmiştir- yüzde bir oranında bir mazereti olurdu. Ancak ayetin tefsiri ve kendi mezhebine yorumlamaya zorlama sadedinde bunu söylemesi, ayete karşı cüretkârlığın ayetidir. Onun yaptığı Kur'ân'ı tefsir değil nassını iptaldir. Çünkü fiillerden bir fiili failin meşietine, o fiilin o failden sadır olmasının mümteni' olduğu bir durumda taalluk etmesinin bir manası yoktur. Bilakis meşiete talike (bağlama) ancak o imtinayı nefyetmek için başvurulur. Buna bağlı olarak bu talikten fiilin ya da meşietinin mümteni olduğunu anlamak (çıkarmak), kelamı mütekellimin maksadının zıddı ile ya onu görmezden gelerek yahut sözünün manası ilga ederek tefsir etmek olur. Zira "dileseydim şunu yapardım" diyen kimse bu sözüyle ancak meşîetinden başka o fiili yapmaya bir engel bulunmadığını kast eder. Meşîetine bir mananın bulunması ise hiçbir şekilde muhtemel değildir. Fiilin hilafınadır. Zira bu sözü söylemeden önce onu fiili yapmaktan engel olacak bir maninin bulunması dâhilindedir. Ancak fiili meşîetine bağladığı zaman artık orada bir manin varlığı konusunda söz biter.[368] Mütekellim de her zaman kendi elinde olduğu kabul edilen meşîetine engel olacak bir maninin bulunmadığını açıklamaktan müstağnidir. Dolayısıyla "dileseydim şunu yapardım" dedikten sonra örneğin "dileseydim dilerdim" demeye muhtaç değildir. Bütün bu hususlar, neredeyse hiçbir laftan anlamayanlar ve mütekellime karşı çıkma veya onunla şakalaşma kastı dışında apaçık durumlardır. Buna bağlı olarak Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[369] buyruğunun herkesin hidayetinin Allah Teâlâ'ya mümteni' olduğunu iddia eden Şeyh'in tefsirine göre iflas edenlerden birinin "dileseydim yeryüzünde zengin etmediğim tek bir fakir bırakmazdım" sözüne benzer. Ona "bunu nereden bulacaksın, nasıl yapacaksın?" denildiğinde "dileseydim dedim ya" diyerek cevap verir. Ancak kendisi, fakirlerde bulunan bir mâni -ki o mâni de onların zenginliğe istidatlarının olmamasıdır- sebebiyle bunu dilememektedir. Ona ikinci olarak "peki meşîetine mâni bir şey bulunmasına rağmen o zaman neden "dileseydim zengin ederdim" dedin? Denildiğinde şöyle cevap verir: "Meşîetime bir mâni bulunması "dileseydim zengin ederdim" demekten engellemez. Çünkü "lev" şart edatı bir şeyin mümteni olmasından dolayı başka bir şeyin mümteni' olmasıdır.

367. *En'âm*, 149

368. Merhum Şeyh Bahiyt ve Üstat Merağı gibi Ezher hocalarının meşiet ayetlerini tefsirinde farklı görüş ve sözleri vardır. Bunları *Tahte Sultan el-Kader* kitabımda tenkid ettim. Şimdi ise onların bu konuda kendilerinden önce gelenleri taklit ettiklerini anlamış bulunuyorum. Bunların kimler olduğunu zikrettim. Biri de kitabın bu bölümünün başlarında adı geçen İbn-i Rüşd el-Hafid'dir.

369. *En'âm*, 149

Sonra diyorum ki: Şeyh, Allah'ın kelamını anlamakta karıştırdığı gibi nahivcilerin "lev edatı, bir şeyin başka bir şeyin mümteni' olmasından dolayı mümteni' olmasıdır" sözünün manası da anlamakta karıştırmıştır. İmtina' lafzının zahirine sarılıp bununla batıl görüşünü teyit etmiştir. Hâlbuki onlar burada ademin (yokluğun) zarureti ve imkânın zıddı olan akli imtinayı kast etmişlerdir. Bilakis mutlak manada "olmamayı" ... Olmayanın olmaması ister imkânsız olsun ister imkân dâhilinde olsun. Görmez misinki sen arkadaşına "bana gelseydin sana ikramda bulunurdum" dersin. Şöyle ki o gelmemiş, gelmeyince sen de ikramda bulunmamışsın. Hâlbuki her ikisi de (gelmek-ikram) mümkün şeylerdir. Bundan dolayı bu söz sitem etme kastıyla söylenir. Binaenaleyh "lev" edatıyla başlayan cümle örnekte olduğu gibi vuku bulmamış bir mümkini, aynı şekilde olan başka bir mümkine bağlamayı ifade edebilir. Bacan da **"Onlarda (gökler ve yerde) Allah'tan başka bir ilahlar bulunsaydı her ikisinin nizamı bozulurdu."**[370] Buyruğunda olduğu gibi imkânsız bir durumu başka imkânsız bir duruma bağlamayı ifade edebilir. Lev edatının meşîet fiiline bitişmesi mümkini mümkine bağlamakta tevile açık olmayan kesin bir ifade olur. Öyle ki bu konuda kesin bir mana ifade etmeseydi şairin -Buhturi olduğu söylenir-

"Ardından kan ağlamayı dileseydim kan ağlardım.

Ancak sabır dairesi daha geniştir."

Sözünün belagatten hatta doğruluktan nasibi olmazdı. Kendisi olayın şiddetinden kendi nefsi hakkında kaybedilenin arkasından kan ağlamanın mümkün olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir durum gözleri sağlıklı biri için âdeten imkânsız gibi olsa da onu iddia yoluyla mümkin suretinden tasvir etmektedir. İddiaya dayalı bu suret yoluyla da kelamı için doğruluk ve belagatı temin etmemektedir.

Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[371] buyruğu da Allah Teâlâ'nın bütün din mensupları nezdinde müsellem olan kudretine nazaran hakiki imkâna mansus (kesin ifade edilmiş) üslup kabilindedir. Hakiki imkân da iddiâi imkân da meşiet fiiline bitişen "lev" edatıyla nefyedilen iki taraf için lazımdır. Öyle ki her iki taraf mümkin değillerse kelam "lev-şâ-e (dileseydi)" konusundan çıkar ve müflisin "dileseydim yeryüzündeki herkesi zengin ederdim" sözü gibi yani yalan olur. Nitekim *Tahte Sultan el-Kader* kitabımda, Şeyh'in ayetin tefsirinde ortaya koyduğu görüşünün saçmalığını insanların dalalet veya hidayetlerine esas olması üzerine insanların istidâdını Allah'ın meşîetinin yerine ikâme konusundaki mezhebinin batıl vecihlerini beyanda kelamın hakkını verdim.

370. *Enbiya*, 22

371. *En'âm*, 149

Bu böyle... Garip olan durumlardan biri de bazı insanlar Allahu Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"** buyruğunu yanlış anlamakta ittifak ettikten sonra bu yanlışlardan çeşitli yollar icad ettiler. Eski sufi Şeyh-i Ekber, herkesin hidayetinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemiştir. Daha önce beyan ettiğimiz gibi bu yanlış anlamanın zirvesidir. Yeni Şeyh-i Ekber Ezher şeyhi faziletli Üstat Merağı, Ezher dergisinde yayınlanan dini derslerin dördüncü dersinde şu görüşü benimsemiştir: Allah Teâlâ bütün insanların hidayetini dileseydi onlara, onları başka bir tabiatta olacak mahlûklar olarak yaratırdı manasında hidayet verirdi. Örneğin onları Allah'ın emrine isyan etmeyen ve emrolundukları yapan melekler tabiatında yaratırdı. Ancak insan o zaman saadeti iradesiyle şekâveti de iradesiyle olacak irade ve ihtiyar sahibi olması istenen bu mahlûk olmazdı.

Sanki Allah Teâlâ insanlardan hidayet verdiklerine irade ve ihtiyarların çekip alarak ve onları insan türünden çıkararak hidayet vermektedir. Yahut insanların hidayeti Allah'tan değil bilakis hidayetleri kendi iradeleri ve ihtiyarlarından gelmektedir. Bunda ise Allah Teâlâ'nın **"Allah kime hidayet ederse hidayet bulan odur."**[372] **"Allah kimi saptırırsa onu yola getirecek yoktur."**[373] **"Allah kimi saptırırsa ona artık hiçbir yol yoktur."**[374] Cennet ehlinden aktararak **"Allah bize hidayet vermeseydi asla hidayet bulamazdık."**[375] **"De ki: eğer ben yanılırsam yalnız kendime kalarak yanılırım ve eğer hidayeti bulmuşsam bilmeli ki rabbimin bana vahiy vermesiyledir."**[376] **"(ve o) nefse ve onu yaratıp düzeltene (yemin olsun ki), ona fücurunu ve takvasını ilham edene."**[377] **Eğer üzerinizde Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, içinizden hiç biri ebediyyen (günah kirinden) temize çıkamazdı. Fakat Allah, dilediğini temize çıkarır."**[378] Hz. İbrahim diliyle **"Andolsun ki, eğer bana rabbim hidayet etmemiş olsaydı, elbette ben dalâlete düşenler gürûhundan olacaktım."**[379] **"Deki: şüphesiz gerçek hidayet, Allah'ın hidayetidir."**[380] **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz."**[381] buyruklarını tamamen göz ardı etmek vardır.

372. *A'râf*, 178
373. *A'râf*, 186
374. *Şûrâ*, 46
375. *A'râf*, 43
376. *Sebe'*, 50
377. *Şems*, 7-8
378. *Nur*, 21
379. *En'âm*, 77
380. *Bakara*, 12
381. *İnsan*, 30

Büyük Üstad Şeyh Bahiyt'in de yakın yerde zikri geçtiği üzere bu son ayeti kerimenin tevilinde ayetin manasına uzak tevilleri vardır. Nitekim onun Allah Teâlâ'nın **"Rabbin dileseydi onu yapmazlardı"**[382] buyruğunda Üstad Merağî'nin Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"** buyruğunun teviline benzer bir tevili vardır. Ona göre manası şöyledir: "Onlardan kudret ve iradeyi çekip almayı dilese ve bunu yapsa bunu yapmazlardı. Ancak onlardan fiil iradesini ve ona kudreti çekip almamıştır. Bilakis onları tercih ettiklerini yapmakta serbest bırakmıştır. Bundan dolayı yapmışlardır. "Sanki Allah Teâlâ onları o fiili yapmamış kılmaya kadir değildir, onlar da kudret ve irade sahibi insanlardır. Sanki insanlardan o fiili yapmayanlar insan değiller. İnsan olsalar da kudret ve iradeleri alınmış kimselerdir.

Dikkat çeken hususlardan biri, Ezherli bu iki büyük hocanın meşîet ayetlerini tevillerinde İbn-i Rüşd el-Hafid'in daha önce dikkat çektiğim gibi o ayetleri tevillerdeki zorlama manalara bir eğilim vardır. Nitekim o zorlamaların nakli ve tenkidi bu kitabın 1. Bölümünün 4. konusunun sonunda geçmişti. Özellikle de Şeyh Merağî'nin Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"** buyruğunu biraz önce aktardığımız tevili. Onun bu tevili, İbn-i Rüşd'ün Allah Teâlâ'nın **"biz dileseydik her nefse hidayetini verirdik"**[383] ve **"dilediğini saptırır dilediğini hidayete erdirir"**[384] buyruklarında yaptığı tevillerden alınmış olmaya daha yakındır. Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşlerine muhalefetin ve düşmanlığın tutkunu olan İbn-i Rüşd'ün, Şeyh Muhammed Abduh döneminden bu tarafa Ezher hocalarının aklını, anlayışını bozanlardan biri olduğunu söylemek rastgele, delilsiz bir söz olmasa gerek.

Bu böyle... Şu da var ki insanların meşîet ayetlerini anlamakta yaptıkları hatalara çok şaşırıyor bu ayetlerin tevilinde söylenenleri kaçırmadan takip ediyorum. *Tahte Sultan el-Kader*'de daha önce de işaret ettiğim gibi Allah Teâlâ'nın: **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz"** buyruğunu tefsir oldukça geniş izahlar yazdım. Daha Şeyh Bahiyt hayattayken, o kitabımda insanın fiille beraber gerçekleşen iradesi olduğunu beyan ettiğim insanı cüz'i iradesinde hür kılmaya binaenaleyh Allah'ın meşîeti altına koymamaya çalışarak ve bu hususta ayetin sarih ifadesine muhalefet ederek yaptığı tevillerini tenkit etmiştim. O ayetin ve diğer meîşet ayetlerinin tevilindeki bu gibi çabaları tenkit ettiğimiz mezkûr izahım, -Allah'ın lütfuyla- susturucu, geçmişte ve günümüzde tevile kalkışanların tevillerini müdafaaya alan bırakmayacak bir özellikte gelmiştir. Bundan dolayı da Şeyh Bahiyt ve etrafındaki Ezher âlimleri susmuş ve cevap vermemişlerdir.

382. *En'âm*, 112

383. *Secde*, 13

384. *Nahl*, 93

Ancak Üstad Merağî'nin *Ezher* dergisinde dînî dersler başlığı altında 4. derste Şeyh Bahiyt'in Allah Teâlâ'nın **"dileseydi hepinize hidayet verirdi"**[385] buyruğunun yakın yerde aktardığımız şeklindeki tevilin yakın bir konuyu tekrar başlatmasını, benim merhum hocanın sözlerine eleştiri olarak yazdıklarıma yıllar geçtikten sonra bir reddiye olarak saymak mümkündür. Benim tenkitlerime tenkid edilen sözlerin aynısını veya mealini tekrarlayarak ve bunları çürüten tenkitleri de görmezden gelerek reddiye izlediği bu üslup büyük üstadın keşfettiği eşsiz bir üsluptur. Bu ikinci defadır kullandığı bir üsluptur. Birincisi ise daha önce Kemalist Türkiye'de Kur'ân'ın tercümesi fitnesi yaşandığı zaman olmuştu. Büyük Üstad o zaman *es-Siyase eş-Şeriyye* ve *Ehram* gazetelerinde bir makale kaleme almış ve bu makalede Arap olmayanlar için namazda Arapça aslından okumaya güçlerinin yetmesiyle beraber Kur'ân'ı tercümesinden okumayı caiz görmeyi değil bilakis caizlik bir tarafa tercümeden okumayı aslından okumaya tercih etme görüşünü benimsiyor. Onun bu makalesini *Tahte Sultan el-Kader* kitabımdan önce yayınladığım *Kur'ân'ın Tercüme Meselesi* kitabımda tenkit etmiştim. Üstad yaptığım tenkide karşı susmuştu. Makale yazarının hataları arasında sayılan Hanefî fukahâsının sözlerini maksatlarının hilafına yorumlamasına rağmen bu bir tarafa sözlerinden istidlal için naklettiği şeylerde onlara muhalefet etmektedir. Daha sonra Kur'ân'ın tercümesi konusundaki tartışma Kur'ân'ın hudutlarını savunan Şeyh Muhammed Süleyman ve Üstad Muhammed el-Hehyâvi gibi bazı faaliyetli kimselerle konuyu terviç eden ve destekleyen Ezher şeyhliğini savunanlar arasında yıllar sonra tekrar başladı. Bu münasebetle büyük üstadın makalesi olduğu şekliyle Ezher dergisinde ikinci defa yayınlandı. Kitabımda dikkat çektiğim içinde bulunan hatalarda ısrar etmek uyarı ve uyaranı görmezden gelmek adına... Mütenebbî'nin sözünü doğrular mahiyette:

Beni tanımazlıktan geliyor, ben onu tanıyorum.

İnci, onu bilmeyenlere rağmen incidir.

Görmezden gelmek, hataya düşmeme faziletini kaçırdıktan sonra düştüğü hayatı itiraf faziletini kaçıranlar nezdinde cevabını veremedikleri tenkite karşı son çare ve en güçlü silahtır. Her ne kadar bu silah basiret ehli nezdinde hak namına bir şey ifade etmese de. Makaleyi aynıyla yayınlamanın kendini müdafaada bir gücü olsaydı müsadere alel-matlub'da delile muhtaç olan herkese delil çıkardı.

385. *En'âm*, 149

Faziletli Üstadın Allah Teâlâ'nın **"Yeryüzünde vuku bulan ve başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın..."**[386] buyruğunun tefsiri hakkında *Ezher* dergisinin (12.cilt 5.cüz s. 265)'de yayınladığına göre bir yazısı vardır ki, burada nakletsek ve sonra da tenkidini yapsak meşiet ayetleri konusunda uzaklaşmış olmayız. Diyor ki:

"...Bundan sonra cebir görüşünün akılla çatıştığı, ümmetlerin icmâ ettiği şeye aykırı olduğu, Peygamberler gönderme ve semâvi olsun beşerî olsun kanun koymanın hikmetini yıktığı konusunda artık şüphe kalmamıştır. Cebir görüşünde olanların, hayatın akışında kendilerini rüzgârın istediği şekilde savurduğu bir halde bırakmaları icap ederdi. Ne terbiye kendilerine sarılma ne bir fâsığı, kâfiri, büyük günah yahut masiyet işleyeni kınama hakları olmadı. Bu, bizim kendisinden ve şerrinden Allah'a sığındığımız bir sözdür. Geçmişten günümüze bütün ümmetlerin bu görüşün hilafına ittifak etmeleri bunun, akla aykırı olduğu gibi fıtrata da aykırı olduğuna delil olur."

"Allah'ın ilmi meselesini ve her şeyin kitapta tescilli olduğunu konuşmaya dönelim. Buna bağlı olarak diyoruz ki: Allah'ın ilmi; iradesinin ona tabi olması gerekir. İlim de bağlayıcılığı olmayan inkişâfi bir sıfattır. Sahih ilim de maluma tam olarak mutabık olandır. Dolayısıyla Allah'ın ilminin kulların fiili üzerinde bir etkisi yoktur. Çünkü kulların fiilleri o ilme tabi değildir. Bilakis Allah'ın ilmi, kulların fiillerine tabidir. Allah Teâlâ varlığı mertebesinde mahlûkatı yaratmadan önce mahlûkatı takdir etmiş ve hepsi hayır olan bu nizamı koymuştur. Bu nizamda hayır ve şer fertlere arız olur. Nizamın kendisine gelince hiçbir şekilde şer onun arızi olmaz. Çünkü iyilikten, hikmetten ve tam ilimden sadır olan odur. Allah Teâlâ da kullarından her birinin ne tercih edeceğini bilmiş ve onu kitabına koymuştur. Kulun fiili mahza tercihine bağlıdır. İlimle, ilim ile malum arasında hâsıl olan o bağdır dışında bir bağı yoktur. Eğer böyleyse o zaman ayetin cebre hiçbir delaleti yoktur. Bilakis bu ayet de diğerleri gibi tercih hürriyetine delalet eder."

Üstad kendi zannınca cebir mezhebini aşikâr bir kolaylıkla ve basit bir yolla bitirmiştir. İnsanın fiillerinin âlemdeki her varlık gibi Allah'ın ilmi ve iradesi yani kaza ve kaderi ile olan meselesini, bu ikisinin insanın tercihine tabi olmalarına dikkat çekerek çözmüştür. Ona göre aksi söz konusu değildir. Yani insanın tercihi Allah'ın ilmi ve iradesine tabi değildir. Bunu da Allah'ın iradesinin ilmine tabi olmasına, ilim sıfatının bağlayıcılığı olmayan inkişâfî bir sıfat olmasına binaen söylemiştir. O da (ilim) insanın fiilleri konusunda, üzerinde bir tesirde bulunmadan insanın tercihine

386. *Hadîd*, 22

tabidir. Bu tahlil ile de cebir problemi çözülmüş olmaktadır.

Ben de Allah'ın ilminin kulların fiilleri maddesine karşı konumunun *Tahte Sultan el-Kader*'de Üstadın söylediklerinden çok daha geniş bir şekilde tahkik edildiğine dikkat çektikten sonra, diyorum ki: "Onun dediğine göre kader meselesinin ve kadere imanın önemli görülmesinin bir manası yoktur. Zira kader, kulların fiilleri konusunda onların tercihlerine muvafık olarak gerçekleşecek olana tâbidir. Hatta ezelde bu fiillere taalluk eden Allah'ın takdiri olmasaydı, an itibariyle tercihlerine göre vukuunda bir etkisi olmazdı. Hatta böyle bir takdirin lazım olmadığını söylemek de mümkün olurdu. Çünkü Allah'ın ilmin malumatına tâbiliği ve iradesinin de malumatına tâbi olan ilmine tabi iradesine tabiliği aracılığı ile insanın fiillerine tabiliği dışında bir faydası yoktur. Dolayısıyla ilim (tek başına), kulların fiilleri kendi tercihlerinden başka bir şeye tabi olmadığı müddetçe o fiillere müteallak olan takdire ihtiyaç bırakmaz, onun yerini tutmaya kâfi olur. Hatta Allah'ın kulların fiillerine tabi olan tercihi, ilimin malumatına üzerinde bir etkide bulunmaksızın tabiliği ve iradesinin de ilmine tabiliği vasıtasıyla onların tercihlerine tabidir. Binaenaleyh Üstadın sözünün meali, kaderi imanı inkâra varır. Nitekim bu hususta uyarıcı nitelikte birçok hadisi şerif vârid olmuştur. *Tahte Sultan el-Kader*'in başlarında bu hadiselerden bazısını zikretmiştik. Bu bir.

Sonra Üstad şu söze muhatap olmaya layıktır: "Bir şey ezberledin ancak kaçırdığın çok şey de var."

Çünkü söylediği bu meselenin sahifelerden sadece bir sahife, merhalelerden sadece bir merhaledir. Meseleyi inceleyenler nezdinde bilinen bir meseledir. Meseleyi, bu merhaledeki çözümü tamamını çözmek değildir. Bilakis, insanın kudreti kapsamında yer alan fiillerine nispetle yapmak ile yapmamak arasında muhayyer olacağı bir kudreti ve iki taraftan birini tercih yoluyla tahsis ettirecek bir iradesi olduğuna hükmetmenin doğruluğu konusunda faydalı olur. Allah ezelde falan kulunun tercihiyle şu fiili yapacağını bilir ve tercihine bağlı o fiili kendisine takdir ederse bu ilmin ve bu takdirin değişmemesi ezelde kararlaştırdığı şekliyle gerçekleşmelerinin vacip olması insanı eli kolu bağlı, iradesi, tercihi elinden alınmış yapmaz. Bu durum fiili zaruri yapıyorsa aynı şekilde kulun tercihi ile kayıtlı yapmaktadır. Dilersen şöyle de: Onun fiilini ve muhtariyetini (tercih yapabiliyor olmasını) onun fiili dâhilinde zaruri yapar. Bu ise tarihine aykırı olmaz bilakis onu teyit eder.

Üstadın söylemeye çalıştığı budur. Ancak burada Allah'ın, zikredilen ilim ve takdiri dışında başka bir ilmi, daha derin bir takdiri vardır. Bu ikisi de Allah'ın, kulun fiillerinin üzerine bina edildiği tercih ve iradesinde onun müstakil olmadığını ifade

eden bir ilmi ve ilmine tâbi bir takdiri vardır. Müstakil olmadığını Allah Teâlâ **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz"**[387] buyruğunda açıkça söylemiştir. Aynı şekilde insanda fiili işlemeye yahut terk etmeye dair iradenin meydana geliş keyfiyetini incelemek ve üzerinde düşünmek (bu sonucu) icap ettirir. Şöyle ki iradenin meydana gelmesi ya Eş'ârîlerin mezhebinde olduğu gibi Allah'ın onu doğrudan yaratması ile yahut Allah'ın insanın kalbinde yarattığı onu fiil yahut terki tercihe sevk eden bir muktezi (gerektirici sebebi)nin meydana gelmesine binaen olur. *Tahte Sultan el-Kader*'de muraccihin nihayetinde mucibe (vacip, zorunlu kılan) varlığını beyan etmiştik. Allah'ın ilmi ve insanın kalbinde iki taraftan birini tercih ettiren iradenin meydana geliş keyfiyetine taalluk eden bu iki hususu takdirine baktığımızda cebir problemi tekrar dönmektedir. Tercihine dayandığı için de fiillerinde muhtar (hür) olan insan iradesinde mecbur olur. Hatta zorunlu tercihine dayanan fillerinde de öyle.

Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz"**[388] buyruğunu, kulların meşîetinin bağlı olduğu Allah'ın meşîetini, kulları meşîet sıfatıyla muttasıf böylece fiillerine bitişik olan cüz'i iradelerinde değil de bu külli meşîetlerinde Allah'ın meşîetine bağlı olacakları şekilde yaratmalarına taalluk eden Allah'ın meşietine yorumlamasına... Yani ayeti bu vecih üzere teviline gelince bunu *Tahte Sultan el-Kader*'de Şeyh Bahiyt ile münakaşam sırasında ek yapmaya gerek kalmayacak ve o tevilin bir daha söz konusu olmayacağı şekilde çürüttüm. Burada da özetle şunu diyorum: İnsanda fiillerine (eylemlerine o eylemleri gerçekleştirdiği sırada) bitişen cüz'i iradesi dışında "irade" diye isimlendirilen bir şey yoktur. Ayeti kerimenin açık (lafzı) ifadesinde olduğu gibi insanın iradesi Allah tarafından yaratılmış yahut Allah'ın iradesine bağlı ise o bağlı yahut yaratılmış irade kendisinden fiili işlemeye yahut fiili terk etmeye yönelik sadır olmuş cüz'i irade olur. Cüz'i iradeler zımnında var olmaktan başka bir varlığı bulunmayan külli irade değildir (olmaz). Nitekim külli insanın Zeyd, Amr gibi cüz'i fertlerinin varlığı dışında bir varlığı yoktur. İnsanı yaratan Allah, insanı külli olarak yaratmamıştır.

Dostum Allâme Şeyh Zahid'in (el-Kevserî) Mâturîdîlere göre kulların, Allah'ın yaratmış olduğu fiillerinden "pay"ları olan cüz'i iradeyi, mantık ilmindeki külliye değil de hariçte varlığı bulunan cüz'iye kıyası inkâr ettiğini duyunca şaşkınlığa düştüm. *Tahte Sultan el-Kader* kitabımda da buna dikkat çekmiştim. Ancak faziletli hocaefendi, cüz'i irade diye isimlendirilen şeyin ne mevcut ne de madum olacak derecede küçük bir irade olduğu için bununla isimlendirilmiş olduğunda ısrar

387. *İnsan*, 30

388. *İnsan*, 30

etmektedir. Mevcud olan külli iradedir ve o, Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Böyle bir zanna sahip olanlar külli iradeyi insandan ister bir şeyi irade etsin ister etmesin, ayrılmaz bir sıfat sayıyorlar. Ancak bana göre hak şudur ki insanda irade ettiği an dışında bir irade yoktur. Onda herhangi bir şey irade etmeden irade bulunması çelişkidir. Herhalde onlara bir şey irade etmeden önce var gibi gelen şey iradenin kendisi değil fiili işlemeye ve fiili irade etmeye kudret (kadir olmak)tır. Kudret ise iradeden farklıdır. Kudret ile insan fiil ile terk arasında muhayyer olur irade ile de iki taraftan birini tercih eder. İki taraftan birinin gerçekleşmesini tercih ve o tercihi o tarafa tahsis olan irade ancak tahsisin vukuu sırasında gerçekleşir. Ayette Allah'ın meşietine bağlanmış olan insanın meşîeti vuku için taayyünü (belirlenmesi) ve tehâssusundan dolayı cüz'i olmakla nitelenmiş o tek iradedir. Nitekim yalnız zihinde mevcut olan külli insan hariçteki varlığı ve kendisini Zeyd, Amr yahut başkası yapan bir şahsiyete büründüğü zaman cüz'iye dönüşür. İnsanın iradesi yani fiil ve zıttı taraflarından birini tercihi Allah Teâlâ'nın "**Allah dilemezse siz dileyemezsiniz**"[389] buyruğu gereğince Allah'ın iradesine bağlı olunca o zaman cebirden bir kaçış yoktur. Bu cebirle "mutavassıt cebir"i yani cebir ve tercihinde tesir vasıtası (aracı) ilen olan "cebir"i kast ediyorum.

Ancak Üstat Merağı bu bağı görmezden geliyor veya görmezden geliyormuş gibi yapıyor. Böyle yapınca da Allah'ın kitabında iki surede zikredilmiş olan **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz"** buyruğunu aynı şekilde keza sayıda zikredilmiş olan "dilediğini delalete düşürür, dilediğini hidayete erdirir" buyruklarını iham kendisi için kolay oluyor. Çünkü onun az önce naklettiğimiz görüşüne göre Allah, kullarının fiillerinden, onların dilediklerinden başkasını dilemez. Yoksa onlar Allah'ın dilediğinden başkasını dileyemezler değildir. Ona göre Allah'ın meşieti ayetin ifadesinin aksine kulların meşietine tabidir. Yine ona göre Allah dilediğini saptıran dilediğini hidayete erdiren de değildir. Bilakis insanın kendisi, kendini delalete düşürür, hidayete erdirir. Allah, kendi nefsi için dalaleti tercih edeni saptırır, kendi nefsi için hidayeti tercih edeni de hidayete erdirir. Ayetin sarîh ifadesinde olduğu gibi Allah dilediğini saptırır dilediğine hidayet verir, değildir... Üstad için bu ayetleri ve insanın yapmış olduğu fiilleri Allah'ın kalbinde yaratmış olduğu bir muktezi (gerektirici sebep) ile yaptığını ortaya koyan akli delilleri bir kenara atmak kolay olmaktadır.

Nitekim kolaylıkla şunu diyebilmiştir: "Şüphesiz cebir, akılla çakışır, ümmetlerin icmâ ettiği şeye aykırı olur, peygamberler gönderme ve semavi olsun beşerî olsun kanun koyma hikmetini yıkar. Bu görüşte olanların hayatın akışı içinde kendile-

389. *İnsan*, 30

rini rüzgârın istediği şekilde savurduğu bir hala üzere bırakmaları icap ederdi. Ne terbiye ve tehzib kaidelerine sarılma ne de bir fasığı, bir kâfiri büyük günah yahut masiyet işleyen birini kınama hakları yoktur."

Konuşmak istediği meselenin derinliklerine inmediği için bu sözleri söylemesi kolay olmuştur. Bilakis kendisi etrafında dönmeyi tercih etmiş yahut bu kapalı meselenin iki tarafından sadece bir yönünden bakmış cebirde olan mahzurları görmüştür. Ancak cebrin hilafına olan görüşün yani insanın iradesinde müstakil olmasının nakle ve akla muhalefetinden oluşan mahzurları görmemiştir. Cebir görüşünde olanların üzerine vacibler yıkmakla[390] büyük bir hata işlemiştir. Büyük Üstad kadere imanın önemini derinlemesine düşünseydi yahut *Tahte Sultan el-Kader* kitabımı dikkatli şekilde okusaydı düştüğü hatalara düşmezdi. Nitekim bu kitap birkaç bahis geçmişti ki bunlar, sözü işitip en güzeline tabi olan için Kadere iman yolunu aydınlatır.

Bu koda hakkı dinlemekten yüz çevirenler birkaç sınıftır:

Biri, ilmi meseleleri tetkik etmeye ve tetkikinde hakkını vermeye alışkın olmayanlar. Onlar bunu yapmak yerine benimsedikleri görüşle hak olan batıl olsun yetinmektedirler. Faziletli Üstad da onlardandır.

Biri, Mâturîdî ve benzeri mezheplerde iki durum arasında bir durum icad etmek yoluyla cebirden yahut i'tizâlden (Mu'tezile mezhebinin görüşünü benimsemekten) bir kurtuluş bir çıkış olduğunu zannedenler ve bu zan onların zihinlerinde oraya başka bir fikrin girmesine engel teşkil edecek şekilde yerleşenler.

Biri de bu meselede hakkı bulma çabasında akidesi için bir tehlike görüp kadere iman etmemeyi tehlike olarak görmeyenler. Hâlbuki İslâm bu imana büyük önem vermiş öyle ki hadis kitaplarında ona ait müstakil bir bölüm ayrılmıştır. Müslim, Ebu Davud, Tirmizî ve Nesai'nin Ömer b. Hattâb'dan rivayet ettiğine göre Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)* şöyle buyurmuştur: *"İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere; hayrına ve şerrine iman etmendir."* Bundan dolayı hidayet rehberi âlimlerimiz, Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in iman hadisinde zikrettiği ve başka hadislerde inkâr edenleri lanetlediği kaderi, inkâr ettiklerinden dolayı Mu'tezile'nin dalalette olduğunda ittifak etmişlerdir. Acaba Üstada insanın fiillerine tabi olan kadere imanı kâfi gelecek mi? Sanki kadere iman edenin vecibesi emri (yetkisi) elinde olan kadere imandır. Bazen bu meselede bir tehlike olduğunu sananlar "kader zikredildiğinde dilinizi tutun" hadisine sarılmaktadırlar. Ancak kader-

390. Şunu yapmaları icap ederdi, onu yapmamaları gerekirdi şeklinde... *(Mütercim)*

le ilgili konuşmamayı emrin manası, geçmişte Mu'tezile'nin şimdi ise Batılıları taklideden muasırların mezhebi olan kaderi inkâra teşvik değildir. Artık bundan dolayı görüşlerinde müstakil olmayı muhafaza eden muasır âlimlerin, inkâr edenlerle münakaşa etmek ve kadere imanı teyit ve tecdit etmek vazifeleri olmuştur.

Biri de insanın kaderin sultânı (hâkimiyeti) altında olması inancında faydalı ameller işlemekten geri bırakma, zararlı amellerin sorumluluğunu ilga etme bulunduğu vehmine kapılandır. Şöyle ki insan aynı anda hem mecbur hem mesul olamaz. Yoksa böyle olması onun için zulüm olur. İşte bu mukaddimelerin insanın istediğini yapmaya hür ve Allah'ın izniyle kadir olduğu, insanın üzerinde herhangi bir sultanın bulunmadığı sonucuna varmışlardır. Aynen Yüce Mevla'nın şeytana hitaben buyurduğu gibi: **"Kullarımın üzerinde senin hiçbir sultanın yoktur."**[391] Biz ise diyoruz ki: Ancak onlar Allah'ın sultânı altındadır. Onlar dilediklerini yapmakta hür olsalar bile dilediklerini dileme özellikleri yoktur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Allah, dilediği kimseyi sapıtır, dilediğini de doğru yol üzerinde bulundurur."**[392] Allah Teâlâ'nın benzeri Kur'ân'ı Kerîm'de çok fazla olan bu âyet-i kerîmelerde meşieti ile kendini özellikle de hidayet için insanlar dalalet için insanlar seçmesine dair meşieti ile zatını methetmesi gerçek bir kıymeti olmayan bir abes olarak vuku bulmuş olmaz mı? Allah Teâlâ'nın **"De ki: Hepsi Allah'tandır. Fakat bu kavim neye hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar"**[393] buyruğuna rağmen Allah'ın meşieti, hidayet ve dalalet konusunda insanın kendi nefsinden olan, meşietine tâbi olduktan sonra...

Hayır! İnsan da bütün dilemeleri de Allah'ın kabzası ve sultanı altındadır, dilediği şekilde seyir ettirir. Allah da kul ile kalbi arasına girer **"Rabbin dilediğini yaratır ve seçer irade (dilemede) muhayyerlik onların değildir."**[394] Bununla beraber onlar yaptıklarından sorumludurlar. Nitekim Allah Teâlâ -ki bu benim kulların fiilleri konusunda akîdem ve mezhebimdir- şöyle buyurmuştur: **"Allah dileseydi sizi bir ümmet kılardı. Ancak (Allah) dilediğini dalalete düşürür dilediğini hidayete erdirir. Elbette yaptıklarınızdan sorulacaksınız (hesaba çekileceksiniz)."**[395] İnsanın konumu, akıl ve nakil karşısında çok incedir: Çünkü insan fiillerinde, iradesine dayandığı için muhtardır, iradesinde ise muztardır (mecbur, zorlanmış) çünkü Allah'ın iradesine dayanmıştır. Bu husus insanın iradesinin ilk aşamalarında açık bir

391. *Hicr*, 42

392. *İnsan*, 30; *Nahl*, 93; *Bakara*, 142; *Şûrâ*, 8; *Mâide*, 54; *En'âm*, 39

393. *Nisa*, 78

394. *Kasas*, 67

395. *Nahl*, 93

şekilde ortaya çıkar. O, muhayyer suretinde müseyyer[396] ikrahı olmayan bir cebirle mecburdur. Çünkü yaptığını iradesiyle yapmaktadır. Bu cebir de onun iradesiyle çelişmektedir. Zire ne yapıyorsa onu tam bir arzu ve gönül hoşluğu ile yapmaktadır. Allah'ın irade etmesini dilediğinden başkası dilemez. O, aynı anda beraber hem mecbur hem mesuldür. Başka bir ibareyle mecburdur ve mazur değildir. Kim de insanın inceliğine ve kapalılığına rağmen konumunu basitmiş gibi göstermeye çalışır ve amelinden sorumlu olması için fiillerinde veya iradesinde müstakil olduğunu iddia ederse insan ile gerçek konumu arasını uzaklaştırır ve olanı meşrulaştırmak için olmayanı iddia etmiş olur. İki gerçekten birini inkâr etmemiz mümkün değildir. O da insanların bütün hallerinde Allah'ın meşietinin sultanı altında olduğu... Ki bu gerçek ile diğer gerçeği itiraf edelim. Bu gerçek de onun amellerinden sorumlu olduğudur. Hatta her iki hususu beraber itiraf etmemiz gerekir. Madem her ikisinin akıl ve naklin şahitliklerine mutabık hakikatler olduğuna ikna olmuşuz. Her ne kadar aklımız ikisini bağdaştırmaktan aciz kalsa da... İki hakikati bağdaştırmaktan aciz kalmamız bize bunlardan istediğimizi inkâr etme yetkisi vermez. Bu zor, çetrefilli meselede son merhalede çözümden aciz kalmaya varması mezhebimiz için bir eksiklik (ayıp) değildir. Durumun buraya varması meseleyi yanlış çözmemizden yani çözümü uğruna iki hakikatten birini inkâr etmemizden, problemi çözmek konusunda hasmın kendi mezhebinde yaptığı gibi hatayı çözüm görmemizden evlâdır. İnsanın vazifesi her meseleyi çözmek değildir. Hatta çözemediğini doğru bir yolla değil de hatalı olarak çözmek değildir. İrademizin temel prensipleri düşünüldüğünde beşer aklının ulaştığı ve ilahi nasların desteklediği nokta insanın düzenli, gizli bir yolla müseyyer olduğudur. Bununla beraber o hem dünyada hem ahirette amellerinden sorumludur, amellerinde mazur değildir. Bu amellerden onu hesaba çeken ve karşılığını veren de ona zulmetmiş değildir. Onunla bunun arasında görünen tearuz beşerî aklın kavramak zorlandığı kader sırrıdır.[397] Allah Teâlâ Hz. Musa *(aleyhisselam)*'ın diliyle şöyle buyurmuştur: **"Bu ancak senin fitnen (imtihanın), bununla dilediğini dalalete düşürür, dilediğine hidayet verirsin."**[398]

Ben bu hakikatleri *Tahte Sultan el-Kader*'de ve bu kitabımda tekrar şerh ettikten sonra Üstat Merağî'nin inkâr edip görmezden gelmekte ısrar etmesine şaşırıyorum. Bilakis dorum büyük âlim Şeyh Zahid'in bu konuda ısrarına şaşırıyorum.

396. Müseyyer, seyir ettirilmiş, yürütülmüş. Yani insan Allah Teâlâ tarafından yola konulmakta ve amel işlettirilmektedir.

397. Sen, büyük Üstadın sözleri içinde "kader sırrı" gibi kelimelere rastlarsın. Bunu, taklide kullanmaktadır. Tabi ki Üstadın kulların fiilleri meselesindeki görüşüne göre insanın tercihine tabi olan kaderin herhangi bir sırrı içermesinin bir manası yoktur.

398. *A'raf*, 155

Şimdi bu meseleyi, *Tahte Sultan el-Kader* (s.116)'de yazdıklarımı naklederek bitiriyorum. Daha önce buna Üstad Menağî'nin cebir mezhebini eleştirilerinde aşırı gitmesi münasebetiyle işaret etmiştir. Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in kader konusunda dediklerine ve onunla ameli nasıl bağdaştırıldığına baksın.[399] Üstadın ikisinin çeliştiğini ve kadere imanın ve hayır ve şerrin Allah'tan olduğunun ifade ettiği cebir görüşünü benimseyenleri rüzgârın meşîeti altına koymuş olmasına, her hayırdan âtıl her şerri işleyen yapmasına rağmen...[400]

"Bunu, İmam Malik'in *Muvatta*'ında gelen şu rivayet izah eder: Zeyd b. Ebi Uneyse'den rivayet edildiğine göre Abdulhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. Hattab'ın kendisine Müslim b. Yesar el-Cüheni'den haber verdiğine göre: Ömer b. Hattâb'a **"Hani Rabbin âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp"**[401] ayeti soruldu. Dedi ki: Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'e bu ayet soruldu o da şöyle buyurdu: "Şüphesiz Allah, Âdem'i yarattı sonra sağıyla Âdem'in sırtını mesh etti ve oradan bir zürriyet çıkardı, şöyle buyurdu: "Bunları cennet için yarattım ve cennet ehlinin ameliyle amel ederler. Sonra tekrar sırtını mesh etti ve bir zürriyet çıkardı, şöyle buyurdu: Bunları ateş için yarattım ve ateş ehlinin ameliyle amel ederler." Bir adam dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü! Ne diye amel ediyoruz o zaman? Buyurdu ki: Allah bir kulu cennet için yarattığı zaman (yaratmışsa) ona cennet ehlinin amelini işletir. Nihayetinde cennet ehlinin amellerinden bir ameli işlerken ölür. Bu amelle onu cennete koyar. Kulu ateş için yaratmışsa ona ateş ehlinin amelini işletir. Nihayetinde ateş ehlinin amellerinden bir ameli işlerken ölür. Bu amel de onu ateşe atar."

Hâkim dedi ki: Bu hadis Müslim'in şartı üzere sahihtir. Hafız İbn-i Abdilberr şöyle demiştir: Bu munkatı bir hadistir. Ardından İbn-i Abdilberr şöyle demiştir: "Bu hadis isnad olarak malul olsa da manası, Rasûlullah *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'den Ömer b. Hattâb ve başkaları yoluyla birçok vecihten rivayet edilmiştir. Kader konusunda manası rivayet edilen sahâbîlerden bazıları: Ali b. Ebu Talib, Übey b. Ka'b, İbn-i Abbas, İbn-i Ömer, Ebu Hureyre, Ebu Said el-Hudri, Ebu Seriha el- İbâdi, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Zül-Lihya el-Kılâbi, İmran b. Husayn, Aişe, Enes b. Malik, Süraka b. Cu'şum, Ebu Musa el- Eş'ari ve Ubade b. Samit'tir.

---

399. Bunu Üstadın bu ihtarıma bakmayacağını bilmekle beraber söylüyorum. Nitekim daha önce de bakmamıştı. O etkisinde kalma ve görüşlerindeki hatalardan dönme korkusuyla kitaplarımı okumaz. Hatadan dönmek de ona zor gelir. Özellikle daha önce yayınlanmış olduğu görüşlerinden. Belki de onun için ısrar yazılmış ve iman etmediği kader onu yakalamıştır.

400. Daha önce sözlerini olduğu gibi nakletmiştik. Kendisi insanın meşietine tabi olan Allah'ın meşietini "rüzgârın meşieti" olarak tabir etmektedir. Bundaki su-i edep de gizli değildir.

401. *A'raf*, 172

Derim ki: Başka âlimler bunlara, Huzeyfe b. Yemen Zeyd b. Sabit, Cabir b. Abdullah, Huzeyfe b. Üseyd, Ebu Zerr, Muaz b. Cebel ve Hişam b. Hâkim'i eklemişlerdir. Dolayısıyla kader hadisleri manevi mütevatir kabilindedir. İşte tevil ehli bunlara sarılıp cennet yahut cehenneme girmeye hükmeden kaderi bunlara bina edilmiş yapmaktadırlar. Ancak yine amelin kaderden bir nasibi vardır. Eğer takdir edilen onun cennet ehlinin ameliyle amel etmesi ise o ameli işler. Eğer takdir edilen cehennem ehlinin ameli ise o ameli işler. Geçen hadisteki şu ifade "ona şu ameli işletir, ona bu ameli işletir" buna delalet eder. Bu hadiste iki hastalığa deva, iki şüpheyi de bitirme vardır.

Birincisi: Kaderin amele ihtiyaç bırakmadığı ve insanları tembelliğe sevk ettiği şüphesi. Hadis bizlere kaderin amelle beraber döndüğünü göstermektedir.

İkincisi: Kaderin Allah'tan amelin bizden olması şüphesi. Hadiste kullanılan "istimal (amel ettirme)" tabiri bize, amelimizin de Allah'tan olduğunu, bizim de geçmiş kaderle ona sevk edilmiş, hazırlanmış olduğumuzu gösterir."

Bu izahlardan -insanın tercihine tabi olan ve herhangi bir kıymeti ve manası olmayan kader değil de- kesin kadere iman eden kimsenin, kaderi inkâr edenlerin zannettiği ve kadere iman edenleri itham ettikleri gibi kaderini bekleyip hiçbir iş yapmadan âtıl bir şekilde oturmadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü mukadder olan şey, sadece hâlin neticesi olmaktan ibaret değildir. Bilakis muhtelif neticelere ulaştıran muhtelif ameller de bunlara, yanı farklı fıtri yapılarına göre farklı amellere sevk edilen insanlar için neticeleriyle beraber yine- mukadderdir.

Büyük Üstad *Tahte Sultan el-Kader* (s.103 ve 209)'de aktarılan Müslim'in Ebu'l-Esved'den rivayet ettiği hadise de baksın. Ebu'l-Esved dedi ki: İmran b. Husayn bana şöyle dedi: Ne dersin? İnsanların yapıp çaba harcadıkları bu amelleri, haklarında hükmü verilmiş ve yazısı önceden yazılmış bir kadere göre midir? Yoksa peygamberlerinin kendilerine getirmiş ve üzerlerine huccetin sabit olduğu dinin mucebince işleyecekleri istikbâli (önceden belirlenmemiş) amellere göre midir? Dedim ki: Bilakis hükmü verilmiş ve önceden yazılmış kadere göredir. Dedi ki: İmran (radıyallâhu anhu) dedi ki: Peki bu zulüm olmaz mı? Ebu'l-Esved dedi ki: Bu sözünden çok çok korktum şöyle dedim: Her şey Allah'ın mahlûku ve mülküdür. O yaptığından sorulmaz bilakis onlar sorurlar. Dedi ki: İmran bana şöyle dedi: Allah'ın merhameti üzerine olsun! Sana sorumla aklını tartmaktan başka kastım yoktu?[402]

402. Üstad baksın ve değerli sahâbî İmran b. Husayn'dan kader meselesinin akıl sahiplerinin aklının imtihan edildiği bir mesele olduğunu öğrensin. Yani Üstadın gördüğü gibi işi kulların meşietine bırakmakta çözümü kolay olan basit bir mesele değildir. Yine İbn-i Kuteybe'nin *İhtilafu'l-lafz* kitabında söylediklerine

Müzeyne kabilesinden iki adam Rasûlullah'a gelip dediler ki: Ey Allah'ın Rasûlü! Ne dersin(iz)? İnsanların bugün yapıp çaba harcadıkları ameller haklarında hükmü verilmiş ve önceden yazılmış bir kadere göre midir? Yoksa peygamberlerinin getirdiği ve üzerlerine sabit olan hüccet mucebince ileride işleyecekleri amellere göre midir? Buyurdu ki: *"Bilakis haklarında hükmü verilmiş ve önceden yazılmış bir kadere göredir. Bunun tasdiki de Allah'ın kitabındadır: "(Ve o) nefse ve onu yaratıp düzeltene (yemin olsun ki), ona fücurunu ve takvasını ilham edene"*[403]

Bu böyle... Bitirirken benim için ağır olsa da cebir meselesinde ilmi olmadan konuşanlara ve kendilerini hataya düşmekten koruyacak yahut en azından doğruya döndürecek; ellerinin altındaki bir kitabı mütâlaa etmek yerine hatalara düşmeyi tercih edenlere şunu demek zorundayım: Çoğundan pek azını naklettiğim, çoğu bir tarafa azıyla münâkaşa etmekten kaçanların yüz çevirmekle galip gelmeyecekleri o kitap... İşte o kitap nicedir size lisan-ı haliyle yayın hayatına çıktığından beri "uyaran mazur olmuştur" diyerek seslenmektedir. O kitapta Kadere imanın insan hayatındaki tesirine dair özel bölümle beraber nakledilmeye layık nice malumatlar vardır. Şimdiye kadar hakkı kitabın tamamını nakletmeye sürüklenmesin diye nakletmeyi bıraktım. Ancak Allah onları saptırmak istiyorsa nasihat etmek istersem benim nasihatim onlara bir fayda sağlamayacaktır. O (Allah) onların rabbidir ve onlar ona döneceklerdir.

Allah Teâlâ'nın: **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz"** buyruğuna dönelim: Adı geçen kitabım yani *Tahte Sultan el-Kader*'in yayımlanmasından yıllar sonra Türkiye'de -bu kitapta defalarca övgü ile bahsettiğim- *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi büyük âlimin sekiz cilt olarak yeni Latin harfler yazılı bir tefsiri çıktı. Bu değerli dostumun da bu ayetin tefsiri hakkında neler yazdığını görmek istedim. Sanıyorum ki benim onun hakkında yazdıklarımı ya görmedi ya da gördü ve özetle açıkça belirtmeden cevap vermeye çalıştı. Demek istediğim, onun da ayetin sarîh lafzını göz ardı edip tevillere kaçanlardan olduğunu gördüm. Onları tevil ve göz ardı etmeye iten sebep –yani mezhebî taassup- bu konuda da itici sebep olmuştur. Yaptığı tevil Şeyh Bahiyt'in tevilinden farklı değildir. Her ne kadar değerli dostum tevilinde daha uzman daha usta olsa da. Kendisi insanın meşietlerinin Allah'ın meşietleri ile mukayyed olduğu ikrar etmekte ancak sonra mealen insanın meşietinde hür

baksın. Ne güzel de söylemiştir. Biz de bu sözü *Tahte Sultan el-Kader*'de (s.229)'da nakletmiştik: "Kader ehli yani kaderin varlığını inkâr eden Mutezile, Allah'ın sırrı olan kadere kendi bakış açılarıyla bakıp kendi ölçüleriyle değerlendirince nefislere onlara mahlûkta terkip edilmiş olan mahlukun mahluk üzerindeki adalet bilgisine kıyas ederek bunu Allah ile kul arasında hakem yapmayı uygun göstermiştir.

403. *Şems*, 7-8

olmasının bu kayda aykırı olmadığını söylemektedir. Eğer ki insanın meşietlerinin bağlı olduğu Allah'ın meşieti insanın dilemesinde hür olmasına taalluk ediyorsa...

Ben de diyorum ki: Ancak bu, âyet-i kerîmenin sarîh ifadesinde apaçık olduğu gibi kayıtlarına değil mutlak bırakmadır. Sanki bu tevil, tefsir ederken ayeti ilga etmektedir. Neden Allah Teâlâ insanların hür, mutlak meşietlerini mukayyed görüntüsünde buna bağlı olarak **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz"** buyurarak sadece onların meşietlerinde hür bırakılmalarının Allah'ın meşieti ile olduğunu göstersin? Hâlbuki Allah'ın meşietinin, onların meşietlerinde hür olmaları şeklinde olması o meşietlerin hürriyetini takyit değil tekittir. Acaba Allah Teâlâ hakikati ters yüz edip -neuzubillah- onları meşietlerinde hür bırakmayı nefiy ve istisna ile pekiştirilmiş takyid kalıbında mı ortaya koydu. Yoksa tevili yapan müfessir hakikati ters çevirip Allah'ın meşieti ile kayıtlı insanların meşietlerini hür, mutlak mı yaptı? Şu da var ki yaptığı bu tevil her iki surede ayetin öncesi ile bağdaşmamaktadır. Zira İnsan suresinde bu ayetten önce Allah Teâlâ'nın **"Şüphesiz bu bir öğüttür. Artık dileyen rabbine bir yol tutar. (Şunu da bilin) Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"**[404] buyruğu Tekvir suresinde de **"O (Kur'an) âlemler için bir öğüttür. İçinizden müstakim olmak isteyenler için. Fakat o âlemlerin rabbi dilemezse siz dileyemezsiniz"**[405] buyruğu gelmektedir. Buna göre birinci surede manası: Sizler Rabbinize bir yol tutmayı Allah bu meşietini dilemedikçe siz dileyemezsiniz. İkinci surede de: Sizler rabbinize bir yol tutmayı Allah bu meşietinizi dilemedikçe müstakim olmayı dileyemezsiniz. Faziletli dostumuzun teviline göre de mana şöyle olur: Sizler, istikametinizi ve rabbinize yol tutmayı, Allah'ın meşietinizde hür olmanızı dilemedikçe dileyemezsiniz. Onların böyle olmalarından kastı, Allah Teâlâ'nın insanı kendisi ile yaratıp donattığı mutlak meşiet sıfatıyla muttasıf olmalarıdır. Yoksa istikamet yahut yol tutma meşietlerinde hür olmaları değildir. Çünkü onların istikamet meşieti, yol tutma meşieti gibi cüzi meşietlerini Allah'ın meşieti ile takyit (kayıtlama) ayetin tefsirinde tevil eden faziletli müfessirin değil bizim mezhebimizdir. Demek istediğinin özeti: Onların istikâmet yahut Rablerine yol tutma meşietleri onlar için ancak Allah'ın onları dilediklerinde muhayyer ve hür olarak yaratmış olması ile (Allah'ın) meşietlerinde hür olmalarını dilemesi ile hâsıl olur.

İtiraz olarak: Allah'ın insanı meşiet ve ihtiyar sahibi olarak dilemesi olmuş-bitmiş bir meseledir. Dolayısıyla buna hâl ve istikbale delalet eden muzari fiil sigasıyla dikkat çekmek güzel değildir. İbn-i Mesud'un *"Allah'ın dilediğinden başkasını dileyemezsiniz"* şeklindeki kıraati, faziletli dostumun teviline karşı manayı daha çok pekiş-

404. *İnsan*, 29-30

405. *Tekvir*, 27-29

tirmektedir. Çünkü muhatapların Allah'ın meşietlerinde hür olmalarını dilemesi dışında bir şey dilememelerinin bir manası yoktur.

Yine itiraz olarak: İnsanın hür, yaratılışında irade ve ihtiyar sıfatı ile muttasıf olması istikameti ve Rabblerine yol tutmayı dileyenlere bunun hilafını dileyen ve Allah'ın yolundan alıkoyanlar arasında müşterek bir durumdur. Her iki surede ayetten maksat birinci grubu yani meşietlerinde yol bulanları, onlarda hâsıl olan reşid meşietin ancak Allah'ın onlara bu meşieti dilemesi ile olacağına dikkat çekmektedir. Özellikle birinci surede bu ayetin arkasından "dilediğini rahmetinin içine kor"[406] ayeti gelmiştir. Binaenaleyh hidayet bulan kullarının meşietlerinin taalluk ettiği Allah'ın bu meşietinin meşietlerinde onlara yılarını doğrultan hususi meşieti olması icap eder. İnsanı hür ve dilediğini dilemeye istidatlı yaratmaya taalluk eden genel meşiet değildir. Çünkü bu sıfat, bütün insanlar kendisinde ortak oldukları için ayetin yani **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** ayetinin hallerini beyan için sevk edildiği müstakim olanlardan ve rablerine yol tutanlardan meşietlerinde hidayet üzere olanlar için bir meziyet olmaz. Meşiet sıfatıyla mutlak olarak muttasıf olmak istikamet ve rabbe yol tutmakta yeterli değildir. Eğer yetseydi herkes müstakim ve rabbinize yol tutan olurdur. Bilakis hayra yönelmiş yani belirli hayırlı bir cihete taalluk eden muayyen irade fayda verir. Bu kazançlı meşiet, Allah'ın meşietine bağlı sahipleri de Allah'ın tevfîk ve hidayetine muhtaçtırlar. Ayeti kerime de bu kazançlı meşieti Allah'ın lütfu ve meşietine bağlamaktadır. Evet, insanın hayır meşietinin Allah'ın meşietine bağlı olması gibi yine onun şer meşieti ondan ancak Allah'ın meşieti ile hâsıl olur. Her iki surede konuşma makamının muktezasınca hayır meşieti ile ilgili olması buna aykırılık teşkil etmez. Biz ayeti genelleştirip "manası, Allah dilemezse hiçbir şey dileyemezsiniz" dersek kulların Allah'ın meşietine taalluk eden meşietlerini onları irade sıfatıyla yani cüz'i idrak prensibi ile muttasıf beşer olarak yaratmaya yorumlayan değerli dostuma herhangi bir faydası olmayacaktır. Yoksa kuvvetten fiile çıkan manayı genelleme takdirinde ayetten anlaşılan tahakkuk eden iradeleri olan cüz'i iradeler değildir.

Biz bu ayeti *Tahte Sultan el-Kader*'de insanın cüzi iradelerinin, onun (insanın) mutlak irade ile muttasıf olarak yaratılması Allah'ın meşieti ile olduktan sonra da Allah'ın meşietine bağlı olduğuna delil olarak vermiştik.[407] Mâturîdî mezhebinin benimsemiş olduğu, insanın cüzi iradelerinde hür olduğu ve bu iradelerinin mevcudattan olmadığı için Allah'ın yaratması olmadığı şeklindeki görülenin hilafına (delil

406. *İnsan*, 31

407. Şu da var ki yakın yerde Şeyh Merağî'nin cebir meselesindeki görüşlerini tenkit ederken mutlak irade sıfatıyla muttasıf olmanın hakikati, kudret sıfatıyla muttasıf olmaktan ibaret olduğunu, iradeyle bir ilgisinin bulunmadığını zikretmiştim.

olarak sarf ettik). Bu faziletli dost da ayeti bu mezhep ile bağdaştırmaya gayret etmektedir. Ondan önce de niceleri nafile çabalamamışlardır. Nice defada bu kitapta farklı yerlerde onlarla tartıştık.

Hak şu ki bu ayet, keza Allah'ın dilediğini saptırdığını dilediğine hidayet verdiğini ifade eden ayetler, apaçık ayetlerdir. Ne Mu'tezile ne de Mâturîdî mezhebiyle bağdaştırmak için bir tevil kaldırmaz, kabul etmez.

ÂLEMİN HÜDUSU MESELESİNE DÖNELİM

Bazı ara meseleleri incelemeye girdikten sonra filozofların âlemin kadîm olduğu görüşünü tartışmaya ve bu görüşün icap ettirdiği Allah'ın fiillerinin ezeli olması gerektiği konusuna dönelim. Yaptığımız açıklamalardan onların, Allah'ın fiilleri konusundaki aşırılık uğruna Allah'ın kudret ve irade sıfatlarını kurban ettikleri anlaşılmıştır. Kudrete gelince, bu sıfattan istifade edilen ihtiyarı zorunluluk saymışlar, yapmışlar. Bu şekliyle kudret acze dönüşmüş olur. İradeye gelince bu sıfatta bulunması gereken tercih yetkisini ilga ettiler. Çünkü onlara göre fiili işleme tarafı, hilafının olma ihtimali bulunmaksızın belirlidir, tercih ise belirli olan hususta geçerli değildir. Bundan dolayı iradesini ilmine bağlamışlar ve "iradesi ekmel nizama dair ilmidir" demişlerdir. Onlar, Allah'ın ilmini, kudretini, iradesini ve bütün sıfatlarını inkâr etmişlerdir, demiyorum. Çünkü onlar sıfatlarının zatının aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu demiyorum, çünkü sıfatların zatın aynı olduğu konusunda mezheplerini yorumlarken şu denilmiştir: "Kelamlarının (görüşlerinin) mahsulü (sonucu) sıfatların kendisini nefyedip netice ve gayelerini ispat etmektir." Ancak bizim kudret ve iradenin manasını onların mezhebine göre yaptığımız tahlilde bu yorumu, bu mazereti kabule bir mâni vardır. Bundan da onların Allah'ın fiilleri konusundaki aşırılıkları uğruna kudret ve irade sıfatlarını feda ettikleri ortaya çıkmaktadır. Nitekim onu, fiillerinde muhayyer değil zorunlu olan tabiata benzetmişlerdir. Bütün bunlara karşın Kelamcılar Allah'ın hiçbir sıfatını hiçbir fiilini feda etmemişlerdir. Fiillerinde aşırı gidenlerin aşırılıklarına rağmen Allah'ın fiilini ilk aklın[408] isdarına (yaratıp ortaya koymaya) hasretmişlerdir. Şöyle ki onlara göre 'bir'den sadece 'bir' sadır olur. Hâlbuki Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına ne de kendilerinin yaradılışlarına şahit kıldım."**[409] Sonra filozoflara göre Allah'ın fiili ile kelamcılara göre Allah'ın fiili arasındaki fark, birinci fırka Allah'ın fiili ve mefulünü yani mahlûkunu, "varlığı onun varlığına bağlı ondan ne

408. İlk Akıl: Felsefede yer alan bir tabirdir. Allah'ın yaratmış olduğu ilk şeyin akıl olduğunu diğer varlıkların ondan sadır olduğunu savunan teoridir. *(Mütercim)*

409. *Kehf*, 51

ayrılır ne de geri kalır" manasında Allah'ın varlığına bağlı kıldılar. Çünkü onlara göre Allah'ın zatı ilk yarattığının illetidir. İlgili yerinde malulün illetine mukarin (beraber) olduğu ve zihnindeki tertip dışında ondan geri kalmadığı takrir edilmişti. Şöyle ki müessir (etken), varlık beraber olmaları ve birinin diğerinden önce diğerinin de ondan sonra olmamasına rağmen eserden (sonuçtan) önce mülahaza edilir. Böyle olmasaydı illetin malulünü icap ettirmesi kanunu bozulur ve illet olarak farz edilen şeyin illet olmadığı ortaya çıkar. Yahut tam illet olarak farz edilenin tam olmayan bir illet olduğu... İşte âlemin kadîm olması görüşlerinin manası budur. Yani âlemin varlığı, Allah'ın varlığına; her ikisinin başlangıcının olmaması, daima var olmaları, öncelerinde adem geçmiş olmaması hususlarında müsavidir (eşittir). Kelamcılarda ise âlemin varlığından önce adem geçmiştir, nitekim bu da "âlemin hüdusu" mezhebidir. Onlara göre Allah'ın zatı âlemin illeti değildir. Binaenaleyh âlemin varlığı Allah'ın varlığından geri kalır. Buna bağlı olarak âlemin varlığının illeti Allah'ın zatı değil iradesi olur.[410] Daha önce filozofların benimsedikleri görüşü ancak feyyaz olan ana kaynaktan feyz (taşmak, sudur) ve ihsanın kemalini tahkik için benimsemişlerdir. Bir bilseydim keşke kendisi bu feyzin kendisinden sudurü, tabiâtın fiili gibi ısdara (varlığın kendisinden çıkmış, sadır olmuş olmasına) kudreti ve ihtiyarı olmadan nasıl kemale erecektir?

Bu konuda âlemin kıdemi hususunda bir mezhep daha vardır. Usulu'd-dîn Fakültesinde felsefe hocası olan Dr. Muhammed Gallab Ezher dergisinin yayınladığı bir makalede bu görüşü İbn-i Rüşd'e nispet etmiştir. Şunu demiştir: Allah'ın âlemi kendisinden yaratmış olduğu maddenin kendisi Allah'ın yarattığı bir şey değildir. Bilakis o madde ezelidir. Allah'tan müstağnidir, ona dayanmış değildir. Allah da ne ihtiyarı ne zorunlu olarak onun faili, illiyet yoluyla dahi olsa ondan önce gelmiş değildir. Bundan dolayı Dr. Gallab makalesinde şöyle demiştir: İbni Rüşd'ün mezhebi, ikinci öğretmen Ebu Nasır el-Farabi ve Şeyh Reis İbn-i Sina'nın mezhebine göre İslâm'dan daha uzaktır.

Ezher'in önde gelen âlimlerinden Dr. Gallab'ın İbn-i Rüşd ile ilgili bu görüşü nerden aldığına dair kaynak göstermesi istendiğini ancak cevap vermediğini işittim. Bana göre bu görüşü İbn-i Rüşd'ün İmam Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife* kitabına

410. Kelamcılara şu şekilde itiraz edilemez: Allah'ın iradesi kadimdir. Bu da muradın (yani irade edilenin) kadim olmasını gerektirir. Şöyle ki: Malul, illetinden geri kalmaz şeklinde geçerli olan kaideye göre. Dolayısıyla kelamcıların mezhebine göre de âlemin kadim olması icap eder. Böyle denilemez çünkü biz diyoruz ki: Eğer illet muhtar olan failin zâtı değil iradesi ise malulun ondan geri kalmaması, varlıkta ona mukarin olması değil iradeye muvafık olmasından ibarettir. Dolayısıyla Allah'ın ezeli iradesi bir şeyin belirli vakitte varlığına taalluk ederse o vakitte gerçekleşmesi kesinleşir. Ondan ne önce ne de sonra olur. Yoksa malulün illetinden geri kalması icap eder.

yaptığı taliklerinde filozofların âlemin kıdemine dair delillerini müdafaa sırasında söylediklerinden çıkarılabilir. Her ne kadar bu görüş İbn-i Rüşd'ün şahsi görüşünü temsil etmese bilakis filozofların görüşüne destek olsa da. O görüş de şu şekilde: Her hadis onda mevcut olan madde ile mesbuktur yani o madde o mevcuttan önce gelir. Buna göre ne madde kadîm olur. Çünkü hadis olsaydı ondan önce de bir madde bulunması gerekirdi. Bu şekliyle madde teselsül edecek yahut kadîm olan bir maddeye dayanacaktır. Maddenin kadîm olduğu sabit olduktan sonra o madde üzerinden birbirini izleyen suretlerin de kadîm olduğu sabit olur. Çünkü madde suretten hâli olamaz. Madde de kadîmdir. O halde bundan, suretin de -her ne kadar suretin kıdemi sadece nevi olsa da- kadîm olması icap eder. Şu manada: Maddeye geçen her suretten önce başka bir suret daha vardır ve sonsuza kadar zincirleme devam eder.

Her hâdisin öncesinde bir maddenin var olmasına gelince İbn-i Rüşd bunun açıklamasında şöyle demiştir: Oluşan her varlık ancak bir şeyden oluşur. Herhangi bir şey, hiçbir şeyden (yani yoktan) oluşmaz. Çünkü tekevvün (oluşma) bir şeyin kuvvetten fiile (potansiyelden aktiviteye) dönüşmesidir. Bundan dolayı adem (yok) olan bir şeyin varlığa dönüşen olması mümkün değildir. Ayrıca o kevn (oluş) ile nitelenen yani kendisi için "o tekevvün edendir" dediğimiz şey de değildir. Burada geriye bir şey kalıyor, o da zıt olan suretleri taşıyan şeydir. O şey de üzerinde suretlerin birbirini izlediği maddedir." Yine şöyle demiştir: "Ademin (yokluğun) kendisinin varlığa dönüşmesi mümkün olmayınca bu ikisine kabil olan şeyin üçüncü bir şey olması icap eder. O üçüncü şey de imkân ve adem sıfatından varlık sıfatına intikal ile nitelenen şeydir."

Bundan anlaşılan şu ki, madde -buna heyula da denilmektedir- hiçbir şekilde tekvinin eseri değildir. Allah da onu yaratmış değildir. Bilakis eşyayı, suret vererek ondan yaratır.

Sanki Allah madde ile inşaat malzemesi ahşap, kerpiç vb. malzemelere ihtiyaç duyan mimar gibidir. Nasıl ki suret, maddeden müstağni olmuyorsa maddenin de suretten müstağni olmamasına nazaran hiçbiri diğeri olmadan var olamaz. Maddeyi sanki suret ile beraber yaratılmış olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim başka bir açıdan da yaratılmamış olan kadîm maddeden ayrılmayan sureti de onun gibi yaratılmamış olarak saymak mümkündür. Madde ile suret arasındaki bu telazüm (birbirini gerektirme)den dolayı âlemin hâdis olduğunu söyleyenler her ikisinin hâdis olduğunu söylemişlerdir. Buna karşın âlemin kadîm olduğunu söyleyenler de her ikisinin kadîm olduğunu benimsemişlerdir. Maddede şahsi kıdem ile surette de

nevi kıdem ile kadîmdirler. Şöyle ki, evveli (başı) olmayan muhtelif suretler evveli olmayan madde üzerinde geçmişe doğru birbirinin yerini almıştır. Maddenin kadîm olması ve suretten hâli olmaması onları yine suretin kadîm olduğunu söylemeye sürüklemiştir.[411] Her ne kadar suretin fertlerinden her bir fertten önce başka bir suret geliyor olsa da. Onların dile getirdiği nevi kıdem ise peş peşe birbirinin yerine gelen, fertlerinin evveli olmayan, sonsuz (suretler) olmasından ibarettir. Eğer maddenin hâdis olduğunu söyleme imkânları olsaydı suretin de hâdis olduğunu söyleme imkânları olurdu. Çünkü madde üzerinde birbirinin yerine geçen ve adem iken var olan fertleri sonlu olurdu. Böylece varlığının da başlangıcı olurdu. Ancak onlar maddenin her hadisten önce bir madde geçtiğinden dolayı hadis olmasının mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Dolasıyla maddenin de bir maddesi olması gerekir. Bu şekliyle hâdis olan maddeler nihayetinde öncesinde başka bir madde bulunmayan kadîm bir maddenin varlığını inkâr edinceye kadar zincirleme devam eder.

Biz ise diyoruz ki: Hadisin, olmamışken yani adem (yok) iken daha sonra mevcut olan olduğu malumdur. Eğer hâdisten önce bir madde geçmişse, hâdisin varlığı ile adem sıfatından varlık sıfatına intikal eden maddenin kendisi ise hâdisin varlığından önce madum ve varlığından sonra mevcud olan hâdisin kendisi değil de hâdiste bulunan maddenin olması icap eder. Bu ise apaçık bir hulftur. Sanki hâdis olan yani yokken mevcut olan hudûsunu konuştuğumuz hâdis değil bilakis hâdisin maddesidir. Şu da var ki adem sıfatından varlık sıfatına intikal ederken maddeden önce bulunan ademin tasavvurunda -kadîm hakkında bildiğimiz de öncesinde adem bulunmamasıdır- apaçık ikinci bir hulf vardır.

Sonra biz, hâdisin hüdusunda, öncesinde bir maddenin varlığına muhtaç olduğunu kabul etmiyoruz. Şu manada âlemi ihdas eden zatın ancak evvelde bulunan bir maddeden ihdas edebileceğini kabul etmiyoruz. Bu meşhur görüşü benimseyenler acaba Allah Teâlâ'ya, inşaat malzemesi satanların mimara ihtiyaç duyduğu malzemeleri sunmaları gibi yaratma ve var etme unsurlarını sunmak yoluyla eşyayı yaratma yolunu öğretmek mi istiyorlar? Ancak bu, gaibin şahide kıyasına dair en kötü örnektir. Ahsenu'l-Hâlikin olan Allah Teâlâ'yı beşerden yaratanlara kıyas kabilinden değildir. Çünkü beşer herhangi bir şey yaratmış değil ki yaratma yolunun nasıl olduğunu bilsin! Ve Allah'ı, yaratma fiilinde kendine kıyaslasın. Bilakis bu, yaratıcı olanın başkasına kıyası yine yaratma fiilinin, insanın kendi türünde aynı türden örneğini görmediği yaratmadan başka olan bir fiile kıyastır.

411. Hatta suretin kadîm olmasını gerektiren maddenin kıdemi onlara göre madde ve suretten mürekkep olan cismin de kadim olmasını gerektirir. Ancak cisimlerin de kıdemi, suretin kıdemliği gibi nev'idir.

Sonra şunu diyoruz: Kadîm olan maddenin cisimleri yaratmada kendisine ihtiyaç duyan, kendisinin ise Allah'ın yarattığı surete ihtiyaç duysa da doğrudan ona muhtaç olmadığı Allah'a karşı konumu nedir? Sonra maddenin kendi içindeki konumu nedir? Zira madde kadîmdir, öyle ki şöyle demişlerdir: "Âlemde onun dışında bir kadîm olmasa dahi bizim için Allah'tan başka kadîmin varlığını ispat konusunda bize yeterdi." Ayrıca madde ne Allah'ın ne de başka bir mükevvinin tekvini ile yapılmış değildir. Bilakis kâinat (varlıklar), o maddeden var edilmektedir. Dolayısıyla o kendi nefsi ile vardır veya daha doğru ifadeyle mükevven olmayan (yaratılmamış) olan varlığın parçasıdır. O da kendi içinde ne vardır ne de fasittir. Ancak kuvvet ve suret itibarıyla var olan cisim onunla fiilen var olmuş olur. İşte suretlerin ezelden gelerek üzerinde peş peşe geldiği cismin bu parçası mükevven olmayan, ezeli bir şey olur. Yani bir yaratıcının yaratmasına dayanmış değildir. Ayrıca cismin diğer parçasının, yani bu kadîm cüzün hiçbir zaman kendisinden hâli olmadığı suretin nevi olarak kadîm olmasının sebebidir. Binaenaleyh madde, mükevven olmadığı için kadîm suret de suretten hâli olmayan kadîm maddeye tebaiyet yoluyla kadîm olmuş olur. İşte bu sebeple bizim mezhebimizde olduğu üzere kadîmin, Allah'ın mefulü (yaratması) ve malulü (fiilinin sonucu) olmaması münasiptir. Bu da yani madde, onun misalidir.

Eğer madde kadîm ise ve Allah'ın mefulü, malulü ve herhangi bir illetin de malulü değil ise o zaman vacip olması gerekir. Çünkü şayet mümkün olsaydı illete ihtiyaç duyar kendi nefsi ile mevcud yahut şibhi mevcut (var gibi) olmazdı.[412] Hâlbuki surete ihtiyacı vacip olmasına aykırılık teşkil eder ve vacibi ispat deliliyle çelişir. Şöyle ki, varlığı vacip olan maddenin vacibin ispatına delaleti de âleme dair ihtiyaç silsilesinin kesilmesinde, vacip olan maddenin surete muhtaç, vacip olan Allah'ın da âlemi kendisinden yaratmak için maddeye muhtaç olmasına binaen yeterli değildir. Maddenin mümkin olduğu görüşüne göre -ki bu, İbn-i Rüşd'ün mezhebidir- maddenin tekvin olmadan var olması vacibi ispatın birinci dayanağı olan rüchan bilâ muraccih (tercih sebebi olmadan tercih)'in batıl olmasını nakzeder. Bu haliyle İbn-i Rüşd'ün mezhebi, mezheplerin en kötüsü ve inkârcı maddecilerin mezhebine en yakını olur. Ancak maddenin, Allah'ın vereceği surete muhtaç olmasını, suret olmadan da varlıklardan bir varlık sayılmayacağını söyleyerek bir çıkış ararsa başka. Lakin hal şu ki, aklıselim mümkün varlıklar arasında tekvin olmadan değil varlığı "varlık gibi" bir şeyi dahi kabul etmemektedir. Dayanağı tenakuz olan tercih bila muraccihin batıl olduğunda da şüphe duymaz.

412. Şu denilemez: İlleti ihtiyaç duyduğu surettir. Çünkü suret onun üzerine gelmektedir. Suret ona muhtaçtır. Yine malül olsaydı mükevven (yaratılmış) olur, buna binaen başka bir maddeye ihtiyaç duyardı ve bu durum zincirleme devam ederdi.

İşte kelamcılar ile eski filozoflar ve onların halefleri olan İslâm ve Batı filozofları arasındaki meselenin ayrıntılarıyla incelemesi bu şekildedir. Bugün de batılı bilim adamları, maddenin yok olmaya kabil olduğu, eskilerin de -İbn-i Rüşd de aralarında olmak üzere- maddenin ulûhiyetin yerini almaya çalışan makamından düşmesi ile felsefelerinin düştüğü ortaya çıkınca...[413] Bununla beraber Batlamyus'un evren modelini, feleklerin kadîm (ezeli) olduğunu, (maddenin) parçalanmayı ve tekrar birleşmeyi kabul etmediğini benimseyen kalmayınca...[414] Maddecilerin kuyruğuna takılanlar dışında âlemin her bir parçasının hâdis olduğunda, hiçbir parçanın varlığının Allah'ın varlığına denk olmadığında kimsenin şüphesinin kalmadığı zannedilir. Uzayda yüzen bu cisimlerin ömürleri ne kadar olursa olsun, sayıları kaça ulaşırsa ulaşsın, geçmişleri bin, milyon, hatta milyar yıla dayansın mutlaka bir başlangıcı vardır. Bu cisimler de o başlangıçtan önce yoktu. Belki de bunlardan önce aynı ömrü süren belki daha çok belki daha az yaşayıp sonra yok olan gök cisimleri de vardı. Ne olursa olsun bunların kendisinden önce mevcut olmadığı bir başlangıcı mutlaka vardır. Bu, bu vecih üzerine devam eder. Nihayetinde bunlardan ortaya çıkan, uzun ömür süren, sonra da yok olup giden geçmiş âlemler silsilesi oluşur. Belki bazı insanlar bu âlemleri sayı itibarıyla sonsuz varsayabilir. Buna binaen âlemlerden her bir ferdini hadis mülahaza etmekle beraber nevi kıdem mülahaza eder. Dolayısıyla hiçbir âlem, kendisinden önce hadis olan bir âlemden geçmeden hadis olup biçilen

413. Bununla yine maddenin kadim olduğunu söyleyen mezhep de düşmüş ve kelamcıların mezhebinin tercihli olduğu sabit olmuştur. Çünkü kıdem, öncesinde bir adem bulunmaması ile bağdaşmadığı gibi sonradan meydana gelecek adem ile de bağdaşmaz. Onlara göre kabul edilmiş olan "kıdemi sabit olanın ademi mümteni'dir" kaidesine binaen. Bu kaidenin ispatı şöyle: Kadîm olan şayet vacip ise ademinin mümteni olması gayet açıktır. Eğer vacibi ispat deliline binaen vacibe dayanmış bir mümkün ise -o vacip de faili muhtar olmaz, zira kadim ancak faili mucebe dayanır- şayet üzerindeki etkisi herhangi bir şarta bağlı değilse bilakis zatı önce icad etmeye kâfi ise ademi, vacibin ademi gibi muhal olur. Şayet şarta bağlı değilse o şart hadis olmaz. Yoksa o şart ile meşrut olan kadim hudûsa evla olur. Bu ise hulftur. Eğer kadim olursa söz başa döner. Binaenaleyh teselsülü ortadan kaldırmak adına şarta bağlı olmayan vacipten sadır olanda son bulması icap eder. Böyle bir şey madum olsa vacib madum olur. Yine bu şart ile meşrut olan kadim de böyledir. Bu böyle... Bizim mezhebimiz kadim asla mümkün olamaz, ademinin mümteni olması da ispata muhtaç değildir.

414. Bu üslupta maddenin kadîm olduğunu söyleyenler tarafından şöyle demenin mümkün olduğuna işaret vardır: Maddenin yok olduğuna dair ulaşılan son keşiflerin maddenin fani olduğuna dair hiçbir dalaleti yoktur. Çünkü eterde çözülmüş olma ihtimali vardır. Bu ihtimal bize göre maddenin enerjiye dönüşmüş olduğuna dair görüşten daha kuvvetli, daha tercihlidir. Ki bu noktaya vardığında maddenin tamamen yok olduğuna hükmedilmektedir. Nitekim onların mezkûr keşiften maddenin enerjiden oluşmuş yani ezelden var olmadığına istidlal etmeleri tam ve makul bir istidlal değildir. Çünkü madde ile kuvvet (enerji) arasında bir uyum söz konusu değildir. Buna binaen de birinin diğerinden oluşmuş yahut ona dönüşmüş olma ihtimali de yoktur. Madde ile maddenin aslı olması mümkün olan eter bunun hilafınadır. Buna göre maddenin kadim olduğunu söyleyenler bu son keşiften sonra maddenin kadim olduğu iddiasını bırakıp eteri kadim görmeye ve onu ilk madde saymaya dönebilirler. Bunu yaparlarsa biz de maddenin kıdemine dönük iddialarımızı eterin kıdemine yöneltebiliriz.

ömür miktarınca yaşayamaz. Âlemler silsilesinin ise başlangıcı yoktur. Muhakkik Devvani şöyle demiştir: "İbn-i Teymiye'nin bazı kitaplarında böyle bir kıdemi benimsediğini gördüm. Yani arşın nevi kıdem ile kadîm olduğunu söylemektedir."

Âlemde böyle bir teselsüle cevaz verenlerden biri de *Metalib ve Mezahib*'i Türkçeye tercüme eden büyük âlimdir. Müellifin söylediklerine (s.217)'de yaptığı taliklerde bunu açıkça dile getirmiştir. Kendisi nev'e (türe) kadîm denilmesini doğru görmemektedir. Çünkü küllinin hariçte cüzi'yatının kapsamı dışında bir varlığı yoktur.[415] Cüzi'yatın baştan sona hepsi hadistir. Yokken yaratılmış, var edilmiştir. Cüzi'yatın durumu da rivayet edilen ve bütün dinlerin üzerine icma ettiği *"Allah vardı, onunla beraber (var olan) hiçbir şey yoktu"* hadisinin hükmüne mutabıktır. Bu âlim ise hadis mahlûkatın geçmişe dönük silsilesinin sonsuz olmasını mümteni görmemektedir. Ve bu silsile ne kadar uzarsa uzasın bu uzunluğu hiçbir zaman Allah'ın kıdemi (ezeliliği) için söz konusu olan sonsuz tecridi uzunluğun boyuna erişemez. Bu sonsuz, her zaman ne zaman karşılaştırılırlarsa diğer sonsuzdan üstündür. Her ne kadar bir ile kesret (çokluk) arasındaki karşılaştırma tam olmasa da" demektedir. Sonra kelamcılara göre iki sonsuz arasında üstünlüğün olabileceğine Allah Teâlâ'nın sonsuz olan malumatı ile sonsuz olan makdûrlarını örnek vermiştir. Her ne kadar ilki, yani malumatın dairesi, mümkinâta mahsus olan ikincisinden yani makdûrattan daha geniş olsa da.[416]

Ben de diyorum ki: İki sonsuz arasında üstünlüğün olabilirliği âlimler nezdinde

415. Faziletli Üstad Abdurrahman el-Ceziri'nin *Ezher* dergisinde Bedü'l-Halk (yaratılışın başlangıcı) başlıklı yazısında cevabını vermeden filozoflardan nakil yoluyla söylediklerine gelince. "Külli, vücudi bir durumdur, hariçte tahakkuku (gerçekleşmesi) vardır. Örneğin hariçte mevcud olan Zeyd şahıs olmak ve insan olmaktan mürekkeptir, o da canlı olmasıdır. Canlı olmak da hariçte mevcut olan Zeyd'in cüz'üdür. Hariçte mevcut olanın cüz'ü de mevcuttur. Dolayısıyla Zeyd'in nev'i manası -ki o da insan olmaktır- hariçte mevcuttur. Bu söz doğru olmayan bir mukaddimeye bina edilmiştir. O mukaddime de "insan olmak" tır. Keza canlı olmak, nâtık (konuşuyor, düşünüyor) olmak da hariçte olan Zeyd'den bir cüz olması doğru değildir. Bilakis bu özellikler, zihinde mevcut olan Zeyd'den bir cüzdür. Şöyle ki Zeyd zihinde muayyen bir insan yahut muayyen bir canlı nâtıktır. İnsan olmak yahut canlı ve nâtık olmak, hariçte mevcut olan Zeyd'den bir parça değildir. Yani bazı cüzleri insan, bazı cüzleri canlı-nâtık başka cüzleri de başka şey değildir. Dolayısıyla insan olan yahut canlı-nâtık olan, külli, zihinde mevcut olan Zeyd'den bir cüzdür. Zihinde mevcut olanın cüz'ü de hariçte değil zihinde mevcuttur. Bundan dolayı küllinin hariçte varlığının olmaması, ulema arasında nokta konulmuş meselelerden olmuştur.

416. Allah'ın makdûratının sonsuz olması, yapma ve yapmama yetkisi veren ezeli kudretin taallukuna nazarandır. Makdûrat bu manada yani kudretin müteallakâtı Allah'ın ilminde sonsuz olarak bulunmaktadır. Yoksa her gün bir yenisi olan ve gelecekte sonu olmayan mahlûkatı açısından değildir. Yoksa Allah'ın sonsuz malumatı ve sonsuz makdûratına dayanan iki sonsuz arasında bütünlük olabileceği iddiası birincisinin ikincisinden geniş ve çok olması ile beraber doğru olmaz. Çünkü Allah'ın makdûratı bu manada fiilen sonsuz değildir. Bilakis, varlık âlemine çıkışı gelecekte bir sınırda durmaz, bilakis sonsuza devam eder olması itibarıyla sonsuzdur. Konunun izahı ileride gelecektir.

bilinen ve -burhanın geçerli olmasının şartlarında ihtilaf etseler de- teselsülü iptal etmek için filozofların ve kelamcıların dayanak almakta ittifak edilen "burhan-ı tatbik"i kökünden sarsar. Şartlara gelince filozoflar silsile cüzlerinin (zincir halkalarının), sıralamasının ve bir arada bulunmasının varlığını şart koşarken kelamcılar son hususu şart koşmamışlardır. Onların bu görüşleri de son asırda eleştirel felsefenin kurucusu olan Fransız filozof Ronin'in sözünden destek bulmuştur. Öyle ki Monadoloji kitabında burhan-ı tatbike benzer olacak şekilde sonsuz durumların mutlak olarak var olmasının mümkün olmadığını delillendirmiştir (ispat etmiştir).[417] Adı geçen büyük âlim de burhan- ı tatbikin önemini bilenlerdendir.[418] Hal böyleyken iki sonsuz arasında üstünlüğün olabileceğini nasıl söyleyebilir? Çünkü burhan farz edilen iki sonsuz silsilenin birinin eksik ile fazlanın eşit olması gerektiğinde son bulur. Bu gereklilik de batıldır.[419] Buna karşın iki sonsuzdan birinin üstün olabileceğini yani sonsuzlukta eşit olmadığını söylemek eksik olanla zaid (fazla) olanla eşit olmasını ihtiva eder.

İki sonsuz arasında üstünlüğün gerektirdiği, mezkûr burhanın batıl olmasına dayandığı birbirine üstün iki sonsuzun varlığı bir tarafa bir sonsuzun dahi varlığına mâni olan, eksik ile fazla eşit olmazlar şeklindeki itiraza gelince bunun sonu olan şeylerde batıl olduğu teslim edilse de sonsuz olan şeylerde teslim edilmez. Ben bu itirazı bazı kitaplarda görmüştüm. Şu an kitabı ve itiraz eden zatı hatırlamasam da. Bu itirazın manası sonsuz şeylerde tenakuzdur ve eksik olanın eksik olmamasını fazla olanın da fazla olmamasını gerektirir. Teselsülün gerektirdiği cüzi ile küllün eşit olması da bu şekildedir. Biz, tenakuzun caiz olması üzerine bina edilen teselsülün caiz olmasını teslim etmekten çekinmeyiz. Zira bu, muhal olanın muhal olan üzerine bina edilmesi kabilindendir. Buna bağlı olarak deriz ki: Sonsuz olanda tenakuz caiz olursa teselsül de caiz olur. Ancak caiz olması eksik ile fazlanın yahut cüzi ile

417. Bu filozof Lamarck ve daha sonra Darwin ve Spencer'ın benimsediği evrim anlayışına karşı bu anlayış, yaratılış anlayışının hilafına geçmişte bir başlangıç noktasına dayanmamasını esas alarak cevap vermiştir. Diyor ki: "Bu sonsuz hadislerin varlığını ve geçmişe dönük fiilen vuku bulduğunu kabul etmek demektir ki bu muhaldir." Üzücü olan şu ki *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* kitabının müellifi s.97'de bu filozofun kelamcıların görüşüne muvafık olan sözünü aktarmış. s.99'da ise bu imkânsızlığı kabul etmemiştir.

418. Önemini nasıl takdir etmesin? Zira bu burhanı, vacibi ispat delilinde teşekkülü iptal etmek için temel dayanak saymışlardır. Nitekim kendisi de bu mezkür burhanın önemini ikrar etmiştir. İki sonsuz arasında üstünlük olabileceğini dile getirdiği 219 nolu sayfada bu burhanı esas almıştır. Bu ikrar ve dayanma o sözlerden birkaç satır sonra gelmiştir. Aynı ikrar s.229'da tekrarlanmıştır. Bu burhanın hülasası biri diğerinden üstün olacak, biri fazla biri eksik gelecek şekilde iki sonsuzun var olmasının batıl olduğuna dayanan bir burhandır. Eğer iki sonsuz sınavında üstünlük caiz olsaydı mezkûr üstünlüğün batıl olmasına bağlı olan mezkûr burhan da batıl olurdu.

419. O batıl olunca silsilenin sonsuzluğu batıl olur ve bu noktada başlaması icap eder. *(Mütercim)*

küllün eşit olmasının caiz olmasına -her ikisi de çelişki ihtiva etmelerine rağmen- bağlı olan teselsülün batıl olması her ikisinin caiz olmasından, bununla beraber teselsül caiz olsun diye tenakuzun caiz olmasından evladır.

Allah Teâlâ'nın sonsuz olan malumatlarına ve makdûratına ve aralarındaki üstünlüğe (malumatın, makdûrattan fazla olması) gelince bunları *Mevakif* şârihi, burhan-ı tatbiki çürütmek için öne sürmüştür. Bu da bizim daha önce söylediğimiz iki sonsuzdan birinin diğerinden üstün olabileceğini teslim etmek. *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi büyük âlim tarafından ikrar edilen burhan-ı tatbiki ihlal eder.

Buna göre iki sonsuzun varlığı, ikisi arasında üstünlük bir tarafa bir tane sonsuzun varlığı dahi kabul edilmez. Ki burhan-ı tatbikin geçerliliğine yer olmasın ve buna bağlı olarak iki muhalden biri icap etmesin.

Biri, eksik olan ile fazla olanın eşit olması, diğeri ise sonsuz olduğu farz edilen şeyin sonlu olması. Bu da o burhanın sonucudur. Bundan dolayı Celal ed-Devvani *Akaid-i Adudiye* şerhinde Allah Teâlâ'nın sonsuz malumatlara dair ilminin basit, icmali bir ilim olduğunu benimsemiştir. Bunu da burhan-ı tatbik, malumatlar üzerine cari olmasın ve iki muhalden birine yol açmasından kaçmak için yapmıştır. Yine bundan dolayı zikredilen şerhin haşiyelerinde Fadıl Gelenbevi, onu -yani Celal Devvani'yi- dalaleti konusunda risaleler telif etmiş âlimlerin ağır eleştirilerinden kurtarma çabasıyla mazur görmüştür.

Hindistan'ın büyük âlimi Muhammed Enver Şah el-Keşmirî burhan-ı tatbiki Allah'ın sonsuz malumatı ile çürütmekten kurtarmaktan ümidini kesmiş, bundan dolayı onu yani burhanı, Allah'ın malumatını bu burhanın kapsamından çıkarmak için seyyal olan (birbirine bağlı) sonsuza tahsis etmiştir. Bu tevil filozofların teselsülün batıl olması için koşulan ek iki şarttan birini tercihe dönmektedir. O şart da tertip şartıdır. Ancak hak olan şu ki, adı geçen büyük âlimin iki şarttan birini, filozofların da her ikisini benimsemeleri akli delilleri tahsis kabilindendir ki bu tahsis o delilleri ifsad eder, geçersiz kılar. Çünkü burhan-ı tatbik ilk bölümün ilk faslında takrir ettiğimiz gibi mutlak olarak sonsuzu iptal etmekte geçerli olur. Eğer tertipli olmayan bir sonsuzda bozulursa tertipli olanda da bozulur. Zihnin bazı hallerde iki cümlenin cüzlerinden yola çıkarak tatbike güç yetirebildiği bazı hallerinde ise güç yetiremediği iddiasıyla bu ayırımı geçerli yapmaya çalışmaya gelince bu, yalan kuruntular üzerine kuruludur. Bu kuruntular bu meselede birçok insanın zihnine yapışmıştır. Çünkü ben, tatbik lafzının zahirine aldanıp hidayetten sapan herkesin önünde bu burhanın gerçek mahiyet ve gayesi itibarıyla her sonsuz için geçerli olduğunu ve kendi içinde batıl olmasa da onu iptal ettiğini ispat ediyorum. Hatta bana göre ter-

tipli olmayanı, Devvani'nin geçmiş tarafında farz edilen sonsuz müteakip (birbirini izleyen) hâdislerde yaptığı gibi mümkün olduğu zaman (bile) tertipli olan suretinde döküme ihtiyaç yoktur. Çünkü iki cümle arasındaki tertip, her birinde bulunan bir cüzü diğerindeki cüzün hizasına haricen yahut zihnen koymak değildir. Bilakis burada kastedilen iki cümle arasında azlık-çokluk, ziyade-noksan açısından icmali bir karşılaştırmadır. Dolayısıyla sonsuz şeylerin varlığı farz edildiği zaman ondan bir miktarını alıp sonra bakıyoruz; bu miktar alındıktan sonra geriye kalan bir şey alınmadan önceki gibi hâlâ sonsuz ise o zaman kendisinden bir şey alınmış olan noksanın, kendisinden bir şey alınmamış olan zaide eşit olması icap eder. Çünkü her ikisi de sonsuzdur. Sonsuz olmadaki eşitlik de ziyadenin sonu ve çokluğun gayesindeki eşitlikten başka bir şey değildir. Binaenaleyh şöyle demek mümkün olmaz: Bu sonsuz ondan eksilmiştir. Yoksa kendisi için "noksan-eksik" denilen şey sonsuzluk olan çokluğun gayesi (son sınırı) değildir. Çünkü buna göre ötesinde diğer sonsuzun mertebesi olan bir "çokluk" mertebesi bulunmaktadır. Ziyade ve noksanlık için yegâne ölçü nakısın zaitten (eksiğin fazladan) önce bitmesidir. Madem bu iki sonsuzdan herhangi biri bitmiyor, sonu gelmiyor; o zaman bunlardan birini eksik birini fazla saymaya imkân yoktur. Şu da var ki kendisinden bir şey alındıktan sonra geriye kalanın alınmadan önceki haline nispetle yani alınmış olan miktar ile geriye kalanın toplam haline nispetle daha az olduğunda şüphe yoktur. Aynen cüz'ün külden eksilmesi gibidir. Eksik olanın zaid olan gibi sonsuz olduğu müddetçe eksik olması imkânsızdır. Sonuç olarak ya eksik olanın sonlu olması yahut eksik olması icap edenin eksik olmaması lazım gelir. İkincisi (eksik olanın eksik olmaması) tenakuzdur. Dolayısıyla birincisi kesinleşmiş olur. Yani eksik olanın sonlu olması... Sonra da zaid olanın da sonlu olması icap eder. Çünkü eksik olandan ancak az bir şeyle fazladır. Sonlu olana sonlu bir miktar ile zaid olan şey de yine sonlu olur. Bu sefer sonlu olanın -yani zaidin (fazla olanın)- sonsuzluğu, sonsuz olduğu farz edilen şeyin sonluluğu olmuş olur. Nihayetinde sonsuz olduğu farz edilen şeylerin bu faraziyenin hilafına evrilmesi söz konusu olur. Bu ise varlığı muhal olan tenakuzdur.

Ey hakkın talibi bil ki: Teselsülün batıl olduğuna istidlal edilen burhanlar; özellikle bu burhanları temel dayanağı sayılan burhan-ı tatbik etrafında birtakım şüpheler ve uzun münakaşalar ortaya atıldı. Hatta Şeyh Muhammed Abduh Muhakkik Devvani'nin *Akaidi Adudiye* şerhine yaptığı taliklerinde (s.38) şöyle demiştir: Teselsülün batıl olduğuna dair öne sürdükleri burhanların hepsi yalana dayalı kuruntulardır. Şu ana kadar cüzleri tertiple beraber varlıkta birleşik olsun yahut bu şekilde olmasın silsilenin sonlu olmasının vacip olduğuna dair yakîni delil bir tarafa hitâbi bir delil dahi ikâme edememişlerdir.

Cüzleri varlıkta tertiple beraber birleşik olarak dile getirdiği ve bunun sonlu olmasının vacip olmadığını iddia ettiği bu fikirle teselsül kısımlarından batıl olduğu filozoflar ile kelamcılar arasında ittifak konusu olan kısımdır. Bu sözler, sarf eden kişinin ne derece pervasız olduğunu anlatmakla kalmıyor bilakis ilim deryasına dalmak için gerekli olan asli sıfatlardan da eksik olduğunu gösteriyor. Çünkü aklî ilimlerde sabit olan prensiplerin yaklaşık yarısı teselsülün batıl olması prensibi ile sabit olmuştur. Eğer batıl olmasının kuruntular dışında bir temeli olmasaydı o ilimlerin yarısı zayi olup giderdi. Bu mesele hakkında bu kadar cüret ve sabırsızlıkla teselsülün batıl olduğunu inkâr eden bu hocanın ileri gittiği kadar ileri giden olmamıştır. Her ne kadar müteahhir âlimler arasında bu konuda garip isimlerle istinbat edilen burhanları münakaşa eden nadir kimseler bulunsa da... Bu yeni burhanlara örnek: Süllemi burhan, burhanu't-türs, burhan el-müsamete, burhan-ı tezayüf, burhan-ı tehallus, burhan-ı tafra, burhan-ı subra... Hindistanlı âlim Abdulhay el-Leknevi bu burhanlardan elliden fazlasını, bu burhanlara yöneltilen şüphelerle beraber bir kitapta toplamış ve *Ümmül-Benahin* adını vermiştir. Hatta kendisi el-burhan es-süllemi bahsinde (s.36) şöyle demiştir: "Yemin olsun ki bu burhan, bundan sonra gelecek olan burhan ve daha önce izahı geçen burhan-ı tatbik, hiçbiri itirazlardan ari değildir. İtirazlara yönelik cevapları da sadra şifa derde deva cevaplardan değildir."

Diyorum ki: O zaman topladıkları sonunda rüzgârın önündeki toz gibi heba olacak o kitabı neden telif etti de kendisi nefesini, okurları da vaktini boşa harcadı? Bu kitapta zikretmiş olduğu burhanlar dışındaki burhanlar hakkında da şüphe üretmekte hiçbir çabadan kaçınmadı.[420]

420. Hatta Farabi'ye nispet edilen ve "burhan-ı eseddi ahsar" olarak bilinen burhanı da beğenmemiştir. Bu burhan *Esfar*'da izah edilen şekliyle şöyledir: Fiilen zincirleme sonsuz olacak şekilde geriye doğru gidiş silsilesinin halkalarından hiçbir halka arkasında kendisinden önce bir halka var olmadan var olmama hususunda bir (bir tane halka) gibi ise o zaman akıl bedaheti kesin olarak şuna hükmeder: "O silsilede bir şey bir şey nereden mevcut oldu ki arkasından başka bir şey mevcut olsun." Bunun üzerine Ümmü'l-Berahin müellifi (Leknevi) şöyle demiştir: "Derim ki: Saçma olduğu açıktır. Zira silsilenin halkalarından her biri için -tertip faraziyesinden dolayı- arkasından bir mevcut olmadan mevcut olamaz demek geçerli olsa da ancak bundan halkalarının her birinin bu şekilde olması icap etmez ki "arkası yoktur, dolayısıyla silsile (zincirleme sonsuza gidiş) yoktur" denilsin. Çünkü bazı hükümler vardık ki külli ifradi (küllü oluşturan fertler hakkında bir bir) hakkında geçerli olur ancak külli mecmui (genel olarak küll) hakkında geçerli olmaz."
Ben de diyorum ki; bilakis saçmalığı açık olan itiraz edenin söylediğidir. Herhalde burhanda söyleneni anlamamıştır. Daha önce ispat-ı vacip konusunda "fiili burhan" diye isimlendirmeye uygun bir burhan dile getirmiştim. Ayrıca bu burhanın ne itiraza ne de nakzedilmeye (çürütülmeye) kabil olmadığını iddia edebilirim. Özet olarak tekrar vereceğim. Bu burhanı yirmi yıl önce Türkçe olarak yazdığım bir kitapta zikretmiştim. Kendimi de bu burhanın kâşifi zannediyordum. Nihayetinde bu kitabı telifle meşgulken ve neredeyse konularının incelemesini bitirmek üzereyken Şirazi'nin *Esfar*'ını gördüm ve Leknevi'nin Ümmü'l-Berahin'ini gördüm ve orada Farabi'nin burhanını okudum. Baktım ki benim burhanımın özetlenmiş hali. Özet olduğu için de Ümm'ün sahibi bunu anlamamış dolayısıyla itiraz etmiştir. Şayet

Buna rağmen Hindistanlı âlimin teselsülün iptali için serdedilen burhanlığın doğruluğu hakkında şüpheler ortaya koymakla yaptığı ile Şeyh Muhammed Abduh'un teselsülün batıl olduğunu kökünden inkâr etmesi, vacibi ispat için bunun iptaline ihtiyaç olmadığını iddia etmesi konusunda yaptıkları arasında bariz fark vardır. Hem de Usulü'd-dîn âlimlerinin hatta filozofların vacibi ispat meselesini teselsülün batıl olması üzerine bina etmelerine rağmen. Nitekim Osmanlı Devleti Fatih Sultan Mehmet dönemi âlimlerinden Hızır Bey usulü'd-dîn meselelerini cem ettiği manzumesinde şöyle demiştir:

İlahımız vacibtir. O olmasaydı

İmkân silsilesinin halkaları kesilmezdi.

Şeyh Muhammed Abduh'un adı geçen kitabında dediklerine hilafen (s.82): Adamlar (kelamcılar) kadîm yaratıcıyı ispat konusunda teselsülün batıl olmasına istinad etmişlerdir. Batıl olduğuna dair ellerinde zikri geçen burhan-ı tatbik, tezayüf dışında bir delil yoktur. Hüdus bahsinde de bu deliller hakkındaki mülahazaları öğrenmiştin. Dolayısıyla şimdiye kadar batıl olduğuna dair bir delil kaim değildir. Binaenaleyh vacibi ispat konusunda teselsül şıkkı muhtemel olarak kalmaktadır, batıl olduğu ispat edilmiş değildir. Ancak yeni bir delil bulunursa başka. Bunu bulmaya gücü yetmeyen akılların da o delili beklemeleri yakışır bir şey değildir.

s.38'de de âlimlerin ve filozofların teselsülün batıl olduğuna dair zikrettikleri delillerin hepsinin yalan kuruntular üzerine kurulu saydıktan sonra şöyle demiştir: "Vacibi ispat yolu çok geniştir. O yol bu vehimlere dayanmaya muhtaç bırakmaz."

Ben de diyorum ki: Vacibi ispat meselesi iki şeyin birlikte batıl olması üzerine kuruludur. Birincisi: Rüchan bila müraccih. İkincisi: Teselsül. Yoksa Şeyh'in dediği gibi sadece rüchan bila muraccihin iptal edilmesi yeterli değildir.[421] Her ikisi de ba-

---

benim burhanımı anladığı gibi anlasaydı o saçma itirazına bir yer bulamazdı. Ayrıca "külli ifradi" si olmayan bir silsilenim "külli mecmuisi" nin olması mümkün müdür? Yani silsileyi meydana getiren halkalar mevcut olmamış ki "hükümlerden bazısı vardır ki külli ifradi üzerinde geçerli olsa da külli mecmui üzerinde geçerli olmaz" denilsin.

421. Kendisinde nakletmiş olduğumuz s.78-79'daki sözünden sonra anlattıklarından anlaşıldığı gibi... İlletlerin teselsülü batıl değilse ve âlemde mevcut varlıkların vacip olan ilk illete dayanmadan zincirleme devam eden illetlere dayanması caiz ise vacibi ispat nasıl mümkün olur? Bu husus akıllı bir insana saklı kalmaması gereken en bariz bedihi hususlardandır. İnsan bazı insanların aklına şaşıyor ki teselsülün batıl olduğunu idrak etmekten kasır kalıyorlar. Sonra iki defa şaşırıyor ki son dönemlerde Mısır'ın en meşhur ulemalarından birinin aklı bir adım ileri giderek, bir mucidinin varlığını ispat olan Allah'ın varlığını ispatın mucidin icadına muhtaç olan mümkün illetlerin teselsülünün batıl olmasına bağlı olduğunu idrak edememektedir.

tıldır. Batıl noktasında her ikisi de aynı mertebededir. Her ikisi de vacibi ispat konusunda zarureten batıldır. Birincisinin batıl olması Allah'ın varlığının vacip (zorunlu) olduğunu ispat içindir. İstersen şöyle de diyebilirsin: Birincisini iptal, kâinatın failini (yapanını) ispat, ikincisini iptal ise o failin Allah yani vacibu'l-vücud olduğunu ispat içindir.[422] Rüchan bila muraccihin batıl olduğuna hükmetmekte tereddüt etmeyen aklıselim yine teselsülün de yani illetlerin teselsülünün batıl olduğuna hükmetmekte tereddüt etmez. Âlimler teselsülün batıl olduğuna dair burhanları münakaşa etmiş olsalar da Şeyh Muhammed Abduh gelinceye kadar ilim ve akıl ehli arasında kendisine ilmi bir meseleyle alakalı "teselsül icap eder" denildiği zaman "teselsül icap etse ne mahzuru olur" diyen kimse çıkmamıştır. Bilakis bu icabın imkânsız olduğuna ikna olur ve iddiasından vazgeçer. Bu bir tarafa onların teselsülü iptal için çeşitli burhanlar ürettiklerini görürsün. Bu burhanlara yönelik ne zaman bir itiraz yöneltilirse başka burhanlara sarılma yolunu tutmuşlardır. Yeni burhanlar üretmekten de hiç usanmamışlardır. Öyle ki bu burhanların sayısı elliye ulaşmıştır. Hiçbir zaman da "ne zamana kadar eleştiri ve münakaşalardan sâlim burhanlar bulmaya devam edeceğiz" dememişlerdir. Bütün bunların manası akıl ehli akıllarının fıtratı icabınca teselsülün batıl olduğuna ikna olmuşlar demektir. Her ne kadar bu batılı hazırlamış oldukları burhanlarla izah etmekte zorlansalar da. Nitekim senden de "tenakuzun (çelişkinin) batıl olmasını izah etmen istendiğinde zorlanırsın. Çünkü bedihi şeyler delile ihtiyaç duymaz. Bilakis başkasına delil getirilir. Şu var ki tenakuzun batıl olduğunu anlamakta havas ile avam ortaktır. Teselsülün daha açık ifadeyle teselsülde saklı bulunan gizli tenakuzun batıl olduğunu sadece havas (ilim ehli) anlar. Sen herhangi bir meseleyi teselsüle bağlamanın o meseleyi sonu olmayan bir şeyin sonuna yani muhal olan tenakuza bağlamak anlamına geldiğini biliyor musun? Örneğin filozoflar her hadisten önce bir maddenin geçtiğini (olduğunu) iddia ederler. Bu iddialarıyla yakın yerde izah ettiğimiz gibi maddenim kadîm olduğu sonucuna varırlar. Buna bağlı olarak şöyle derler: Madde hâdis olsaydı ondan önce de bir madde olurdu. Bu ikinci madde de hâdis olsaydı ondan önce de üçüncü bir mad-

422. Şeyh Muhammed Abduh'un nazarında illetlerin teselsülü şayet batıl değilse o zaman onun Allah'ın varlığını ispat eden bir delili yoktur. Evet, filozof Kant da teselsülün batıl olduğunu kabul etmemektedir. Ancak onun Allah'ın varlığını ispat konusunda sarıldığı kendine mahsus bir delili vardır. Onun delili de daha önce de izah ettiğimiz gibi teselsülün batıl olmasına bağlı değildir. O delili eleştirirken "Kant'ın ilahı vacibu'l-vücud olmaz" demiştik. Şeyh'in sarıldığı âlemin, onu icad eden Allah'ın varlığı olmasaydı varlığına dalalet konusunda yeterli olduğunu zannettiği delile gelince -bu delilden kastım rüchan bila muraccihin icap etmesidir- bu lüzum (gereklilik) ancak illetlerin teselsülünün batıl olduğunu kabul ettikten sonra söz konusu olur. Yoksa yani illetlerin teselsülü batıl değilse kâinattaki her şey Allah'ın varlığına ihtiyaç duymadan sonsuz illetler silsilesinde varlığını tercih ettirecek illeti mutlaka bulur. Binaenaleyh rüchan bila muraccih icap etmez. Şeyh, teselsülün batıl olduğunu çürütmenin elinde kalan rüchan bila muraccihin batıl olmasını da yıkacağını anlamamıştır.

de olurdu. Nihayet de bu maddeler zincirleme olarak sonsuza doğru devam eder. Bunu teslim ettikten sonra hadis madde ile mesbuk (öncesinde madde bulunmuş) olur. Eğer hadisten önce gelen madde de hadis olursa o zaman herhangi bir hadisin hüdûsu sonu olmayan maddelerin bütünüyle hudûsuna bağlı olmuş olur. Yani herhangi bir hadisin hüdûsu muhal olmuş olur. Çünkü sonu olmayan maddelerin bütünüyle hüdusu sonu olmayan o maddelerin ancak son bulmasıyla söz konusu olur. Bu ise (sonu olmayanın son bulması) tenakuzdur. Artık Şeyh Muhammed Abduh dışında herhangi bir âlim yahut akıl sahibinin teselsülün batıl olduğunu inkâr etme ve "filozofların maddenin kadîm olduğuna istidlallerinde teselsül şıkkı muhtemeldir, batıl değildir" deme hakkı olur mu?

İkinci örnek: Vacibu'l-vücud olan Allah'ın varlığını kabul edenler kâinata (varlıklara) bakarlar ve her varlığın mucid bir illete muhtaç olduğunu görürler. Bu da Batılı bilim adamlarının illiyet prensibi diye tabir ettikleri bizim âlimlerimizin de rüchan bila muraccihin imkânsızlığı diye ifade ettikleri hususdur. Sanki onlar da illiyet prensibini ondan daha açık olan tenakuz (çelişmezlik) prensibine döndürmektedir. Binaenaleyh âlemdeki her varlığın mükevvin bir illete muhtaç olduğunu görürler. Çünkü o varlığın varlığı zorunlu değil ki ezelden kendi zatı ile var olsun. Böyle bir varlık zatına nispetle varlığı ile yokluğu eşit ölçüdedir. Dolayısıyla ancak ondan önce mevcut ve varlığının sebebi olan başka bir mevcut sayesinde hâdis (var) olur. Varlığı kendinden bir sebeple hadis olmaz. Çünkü varlığına sebep bu olsaydı ezelden mevcut olur ve mevcudiyette müteahhir olmazdı. Ayrıca varlığı ne kendinden bir sebeple ne de başkasından bir sebeple gerçekleşmez. Çünkü bu, varlık tarafının varlık ve yokluk açısından herhangi bir tarafın tercih sebebinin bulunmadığı bir yerde tercihi olmuş olur. Yani tenakuz olur. Dolayısıyla âlemdeki her mevcudun varlığının, ondan önce gelen varlık tarafını tercih ettiren başka bir mevcut sayesinde olduğu ispat olmuş olur. Bu cümle vacibi ispat delili içinde birinci önermedir. Bunun matlubu ispatta yeterli olmadığında şüphe yoktur. Çünkü o önce gelen mevcudun, ilk malul gibi varlığı vacip değil de mümkün olduğu için başka bir illetin varlığına muhtaç olması muhtemeldir.[423] Bu ikinci illet –yani illetin illeti- eğer varlığı vacip değil bilakis onun için varlığın ve yokluğun eşit olduğu mümkün olursa onun da varlığı üçüncü bir illete ihtiyaç duyar. İlletler arasında intikal bir mümkinden başka bir mümkine, yani bir muhtaçtan başka bir muhtaca hiç kesilmeden devam edecek olur... Varlığının illeti aranan malulün varlığından önce gelen illetler silsilesi sonsuza devam etse ve varlığı mucide ihtiyaç duymayan -ki o da vacib olandır- bir

423. İstersen şöyle de: İlk malul gibi ihdas ve irade muhtaç hadis olduğu için. Bize göre mucid illete ihtiyaç konusunda hâdis ile mümkün arasında bir fark yoktur. Hatta bize göre mümkün olan her şey hâdistir, mümkün olup hâdis olmayan yoktur.

illete son bulmasa... Varlıklar içinde herhangi bir mevcudun varlığının sonu olmayan illetlere yani muhale bağlı olması icap eder. Dolayısıyla o, mevcut olmaz. Ancak bu illetlerin hepsi bulunur ve sonsuzluk silsilesi son bulursa yani tenâkuz mümkün olursa o zaman varlığı istenen şey mevcut olur. İptali ile vacibi ispata vesile aranılan teselsülün meali (varacağı nokta) varlıklardan herhangi bir mevcudun varlığını sonsuz olanın son bulması olan muhale yani tenakuza bağlamaktan ibarettir. Meğerki vacib mevcut değilse. Hâlbuki varlığı muhale bağlı olan matlub zaten vardır. Onun varlığından illetlerin teselsülünün ve silsilenin vacip bulunmadığı için bir yerde kesilmemesinin batıl vacibin de var olduğu ortaya çıkmıştır.

Şeyh Muhammed Abduh'un ihtimal dâhilinde kaldığını ve şimdiye kadar iptal edilemediğini söylediği vacibin ispatı delilindeki teselsül şıkkı budur.

Zihinlerde hiçbir şeyin doğruluğu söz konusu olmaz.

Şayet gündüzün varlığı da delile muhtaç olduysa.

Bu böyle. Şu var ki biz ispat-ı vacib bahsinde teselsülü fiili bir burhanla iptal etmiş ve örneklerle batıl olma şekillerini açıklamıştık.

Artık hâsılı tahsil mesabesinde olan batılı iptali bitirelim ve beyana muhtaç olan bahsi beyan ile meşgul olalım. Buna bağlı olarak deriz ki: Ümit ederim ki okuyucunun zihninde akıl ve ilim ehli nezdinde batıl olduğu bedîhiyyattan olan teselsülün batıl olduğuna dair bir şüphe kalmamıştır. Yine batıl olması bedihi değilse dahi başka herhangi bir burhan olmasa da burhan-ı tatbikin batıl ispatta kâfi olduğunda şüphe kalmamıştır. Ayrıca bu burhanın sahih, geçerli olduğunda, sıhhat ve kesinliği tertipli olsun olmasın -her ne kadar tertipli olanın batıl olması tertipli olmayandan daha açık olsa da- bir sonsuzun varlığına mâni olduğu gibi ziyade ve noksanlık açısından farklı iki sonsuzun varlığına mâni olduğunda da bir şüphesi kalmamıştır umarım. Bunlarla beraber -daha önce de söylediğimiz gibi- burhan her iki kısmın batıl olması üzerinde kaimdir. Dolayısıyla herhangi biriyle bozulmamış olması icap eder. Ancak şu var ki bu burhan sonsuz olduğunda şüphe olmayan Allah'ın makdûratı (güç yetirdikleri) ile çelişmektedir. Nitekim mutlak olanak sonsuz şeylerin varlığının imkânsız olduğuna hükmeden burhanın sahih, geçerli olduğunda da şüphe yoktur. Öyleyse ikisinin de sahih olduğunda şüphe duymanın caiz olmadığı birbiriyle çakışan bu iki hakikat nasıl bağdaştırılacak, arası nasıl telif edilecektir? İşte tek problem bu noktada bulunmaktadır. Tek önemli husus bu problemi çözmektir. Bazı âlimlerin bu probleme verdikleri cevabı görmüştün. Fadıl Siyalkuti *Mevakif* şerhine haşiyesinde şöyle demiştir: "Allah'ın sonsuz malumat ve makdûratının hariçte de

zihnimizde de bir varlığı yoktur. Dolayısıyla şartı bulunmadığı için burhan bunlarda geçerli olmaz. Bilakis bunların varlığı Allah'ın ilmindedir, ilmi de bu ikisini kuşattığı için o ilmin dâhilinde sonludurlar. Sonsuz ise kuşatılamaz, kuşatılacak olursa sonlu olur. Aynı izah, burhan-ı tatbiki nakz (bozmak, çürütmek) için itiraz olarak sürülmesi meşhur olan sonsuz sayılar dizisi için de geçerlidir. Çünkü bu sayılar ne hariçte ne de zihinlerde mevcuttur. Allah'ın ilminde ise kesinlikle kuşatılmıştır."

Sen de görüyorsun ki, Şeyh Muhammed Abduh gibilerinden daha ince, daha doğru düşünme özelliğine sahip geçmiş âlimlerimiz "sonsuzluk" un batıl olduğunu ortaya koyan delil karşısında Allah'ın sonsuz olan malumatlarını tevil etmek zorunda kalmaktadırlar. Yine muhakkik Devvani'nin ve Fadıl Gelenbevi'nin bunu müdafaasını öğrenmiştin. Hatta Allâme Teftazânî'nin *Akaid-i Nesefiye* şerhi üzerine kıymetli, dakik taliklerde bulunan muhakkik Hayali'den Allah'ın kuşatıcı ilmi dâhilinde tafsilatlı olarak bulunan sonsuz sayılar dizisi problemini anlattığı sırada -Fadıl Siyalkuti'nin mezkûr taliklere haşiyesinde olduğu gibi s.187- şunu nakletmiştir: Allah Teâlâ'nın her şeyi kuşatan ilmi, bilinmesi mümteni olmayan şeyleri kuşatır. Nitekim kuşatıcı kudreti de varlığı mümteni olmayan şeyleri kuşatır. "İlm"in sonsuz sayı dizisine tafsilatlı olarak müteallik olması memnudur (söz konusu değildir). Fadıl Siyalkuti de bunu şu sözüyle desteklemiştir: "Denilirse ki: O zaman Allah için "cehl" (bilmeme) lazım gelir, derim ki: cehl, ilmin taalluk etmesi sahih olan (bilinebilen) bir şeyi bilmemektir. Nitekim azc de kudretin taalluk etmesinin sahih olduğu bir şeye kadir olmamaktır. Bunu düşün." Hayalin'nin bu yorumu ile Siyalkuti'nin *Mevakif* şerhine haşiyelerinden naklettiğimiz yorumu arasındaki fark, ikincisine göre Allah'ın ilmi sonsuz olana taalluk eder ve onu sonlu yapar. Birincisine göre ise ona taalluk etmez. Çünkü sonsuz olanın, tafsilatlı olarak ilmin müteallakı olmaya kabiliyeti yoktur.

Ben de diyorum ki: Şayet zikredilen tevilleri ve Allah'ın ilmini icmal ile yahut malumatını işin kendisine mutabık olması zorunlu olan Allah'ın ilmi dâhilinde dahi sonlu olmakla nitelemeyi kabul etmeye yanaşmazsan şunu söyle: "Filozoflar ve kelamcılar arasında sonsuz şeylerin batıl olması için müttefekun aleyh olan birinci şart bu sonsuzların fiilen var olmasıdır. İşin gerçeği varlığı olmayan sonsuz şeyleri iptal etmeye ihtiyaç yoktur."

Öyleyse bizim, tertibi şart koşanları eleştirdiğimiz gibi aklî delilleri tahsis etmekle eleştirilmesi mümkün olmayan bu zorunlu şartı hatırladıktan sonra şunu (rahatlıkla) söyleyebilirsin: Allah'ın ilminde sonsuz malumatların mevcut olması gerçekte sonsuz şeylerin mevcut olmamasına ve varlığının imkânsız olduğuna dair burhanla-

rın kaim olmasına aykırı değildir. Bu iki durum çelişmez. Çünkü Allah'ın ilmi, madumatı hatta muhalleri (imkânsızları) dahi kuşatır. İşte buradan malumatın mümkinâta mahsus makdûratından daha geniş olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak o madumatı madumat olarak bilir. Dolayısıyla hakikatinde mevcut olmayan şey Allah'ın ilminde mevcut olmaz. Bilakis sadece malum olur, malum ise mevcuttan daha geniştir.

Şu denilemez: Allah'ın makdûratı da sonsuzdur. Dolayısıyla bu tek başına sonsuz şeylerin varlığının imkânsızlığını çürütmeye yeterlidir. Çünkü bu itirazın cevabında şunu diyebilirsin: Allah'ın makdûratından meydana gelenler ve fiilen mevcut olanlar her zaman sonlu olmaktan başka bir şey olmaz. Allah'ın makdûratının sonsuz olması bunlardan gerçekleşmiş olanlara nazaran doğru, geçerli olur. Çokluk sınırlarından herhangi bir sınırda durmaz. Bilakis her an varlık alanına çıkan yeni makdûrat ile artar durur. Bununla beraber ortaya çıkma ve artma merhalelerinin hepsinde meydana gelen, oluşan daime sonlu kalır.

İlelebet meydana gelenin de sonsuz sınırına ulaşması mümkün değildir. Ki bundan tenakuz lazım gelmesin, o tenakuz da sonsuz olanın son bulmasıdır. Allah'ın makdûratından gerçekleşmiş olan kısımla geriye kalan an itibarıyla madum kısımları bir araya getirildiğinde toplamı sonsuz olur. Allah'ın, Allah'ın ilminde mevcut olan ve onun malumatlarından bir kısmı olmaktan ibaret olan sonsuz makdûratı, o mevcut olan kısımla o madum kısımlardan mürekkeptir. Böyle olması yine sonsuz şeylerin mevcut olmasının imkânsız olduğunu söyleyen önermemize bir zararı yoktur. Allah'ın ilminde sonsuz olarak mevcut olan Allah'ın makdûratı hakkında söylediklerimizle Allah'ın ilminde mevcut olan sonsuz sayılar dizesine cevap verilir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bunlara taalluk eden ilmi, yine bunların fiilen sonsuz olmasının imkânsız olduğunu ve bunlardan mevcut olanın her zaman sonlu olduğunu ifade eder, kapsama alır. Sonsuz olmak da geriye kalan ile madum olur.

Adı geçen Fransız filozof Rooni şöyle der: "Herhangi bir sayı gerçekten mevcut ise onun sonu vardır. Eğer sonu yoksa o, hariçte mevcut olmaz. Bilakis her sayıya bir sayı eklemenin mümkün olmasına binaen zihinde mevcut olur." Sanki filozof sonsuz sayıların zihinde mevcut olabileceğini teslim ediyor ancak hariçte mevcut olabileceğini teslim etmiyor. Doğrusu o sonsuz zihinde de mevcut olmaz. Evet, zihinde her zaman ona bir sayı eklemek mümkündür. Ancak o sayıya daima bir sayı eklemek sonsuzu elde etmiş olmak değildir. Çünkü bu ekleme bunun ilelebet devam ettirmeye gücü yetmeyen zihin sahibinin kudretinin kesilmesi ile kesilir, son bulur. Buna gücü yetse dahi sonsuzun sonuna kadar devam ettirmeye gücü yetmez. Dolayısıyla

sayıların sonsuzluğu gelecek hadislerin sonsuzluğuna mümasildir (benzer, gibidir). Bu ise herhangi bir itiraz olmaksızın caizdir. Çünkü bu gerçek manada sonsuzluk değildir, çünkü bunlardan varlık çıkanların sonu vardır, sonludur. O yüzden sonsuzluğu bunlardan gelecekte mevcut olacak olanın fiilen mevcut olana eklenmesi ile meydana gelir. Ekleme ne kadar çok olursa ne kadar devam ederse etsin mutlaka geriye eklenmemiş olan kalacaktır. Bu sonsuz ise daha önce söylediğimiz gibi mevcut ve madumdan mürekkeptir. Hatta sonsuz olanı her zaman madumat tarafında kalır. Aynı durum zihinde mevcut olan sayılar dizisi için geçerlidir. Bunlardan zihinde fiilen mevcut olanlar her zaman sonlu olur. Nitekim müstakbeli hadiselerden fiilen mevcut olanlar da daima sonludur. Şu var ki müstakbeli hadiselerden hariçte mevcut olanlar ve zihinde dizili olan sayılar bir sınırda durmayınca, ayrıca ona sürekli yeni hadiseler yeni sayılar eklemek mümkün olunca bize, bu harici mevcut ile zihinde sonlu olarak mevcut olan zihni mevcut sonsuz suretinde görünmüştür.

Bu böyle... *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi Türk âlimin, hâdisat silsilesinin geriye doğru sonsuza uzanmasını caiz görmek ile nevi küllinin hariçte fertlerinin kapsamından başka mevcut olmaması, hariçte mevcut olan bütün fertlerinin hadis olmasından dolayı nev'i olarak dahi olsa âlemin kadîm olmasını nefyetmeyi cemeden ifadesi, Sadruddin Şirâzî'nin *el-Esfar el-Erbaa*'da söylediğine muvafık olarak gelmiştir. O, yani *Esfar* müellifi, küllinin hariçte fertlerinin varlığı dışında bir varlığı olmadığını teyit eder. Küllün de cüzleri dışında bir varlığı yoktur. Dolayısıyla ikisi de ne kıdem ne de hüdus ile vasfedilebilir. Şayet vasfedilselerdi o zaman onlar için hüdus, hadis cüzi'yattan yahut hadis cüzlerden evla olurdu.

Ancak burada bir bahis vardır, o da şudur: İki muhakkik; Celal Devvani *Akaid-i Adudiye* şerhinde, Gelenbevi de buna haşiyelerinde peş peşe gelen geçmiş hadiselerin sonsuza doğru daha doğru ifadeyle başlangıçsızlığa doğru teselsülünü kabul etmeyi, âlemin kadîm olmasını kabul etmek saymışlardır. Hatta bizzat filozoflar bunu nevi kıdem saymışlardır. Sadi Şirâzî de onların bu yorumlarını eleştirmiş ve bunu müteahhirlerin uydurmalarından saymıştır. Her ne olursa kelamcıların teselsülün imkânsızlığında filozofların şart koştuğu müteselsil şeylerin varlıkta toplanması şartını koşmama üzerinde durmaları onların geçmişe doğru giden peş peşe sıralı hadiselerin teselsülünü asla caiz görmediklerine bunu kıdem mezhebinin kendisi saydıklarına en açık delildir. Başka bir açıdan Sadi Şirâzî'nin ve *Metalib ve Mezahib* mütercimi Sadi Türki'nin zikretmiş oldukları gibi küllinin, cüzi'yatının varlığı dışında bir varlığı olmadığında şüphe yoktur. Bütün fertleri hadis iken, nevi nasıl kadîm olabilir? Acaba kelamcılar mu hata edip küllinin var olabileceği kuruntusuna kapıldılar? Yoksa filozofların kıdem mezhebini benimsedikleri konusunda onlara iftira

mı attılar? Yoksa filozofların kendisi mi kendilerine iftira attılar? Nitekim onları yücelten ve her zaman onlardan daha çok onları savunan Sadi böyle iddia etmiştir.[424] Bu çetrefilli bir problemdir. Kitabımıza, buna dikkat çekmeden daha sonra çözmeden geçip gitmemesi yakışır. Binaenaleyh Allah'tan yardım, medet umarak -şu var ki bizler Sadi Şirâzî gibi ariflerden, vuslata erenlerden, hikmetin sahiplerinden değiliz, bilakis Allah'ın aciz, günahkâr kullarından biriyiz. Allah'ın en hakir kuluna yardımı da uzak bir şey değildir- deriz ki:

Peş peşe gelen hadiselerin geçmiş tarafında sonsuza doğru teselsülünün geçmişe uzanan bu sonsuz silsileyi oluşturan hadiseler fertlerinden her birinin ve silsilenin kendisinin yani küllün yahut nevi küllinin kıdem ile vasfedilmesiyle beraber her bir ferdinin kadîm olması kendisinden önce başka bir hadisin gelmesinden dolayıdır. Küll yahut nevi külli, cüzlerinin yahut fertlerinin varlığı dışında bir varlığının olmamasından dolayıdır- bu durum hem kendisinden hem de bunu benimseyenlerin dikkatini çekmemesinden dolayı gerçekten şaşkınlığı mucip bir durumdur, gelecek tarafında sonsuzluğa kıyas edilmeksizin sonsuzluğun kendisinde fiili, gerçek olan geçmiş tarafında sonsuz olan bir silsiledir.

Bu silsile ile tamamen hadis, herhangi bir tarafından kadîm olmayan bir silsile sayılır. Peki, bu[425] nasıl olmaktadır? Şüphe yok ki ortada sonsuz olan, başı olmayan, öncesinde adem bulunmayan bir şey vardır. Geçmiş tarafında sonu olmayan başka bir ifadeyle başlangıcı olmayan ve öncesinde adem bulunmayan bu şeyin de o müteselsil mevcudatı oluşturan fertlerden her bir ferdin de madum olması caiz değildir. Çünkü bunlardan her bir fert sonludur, öncesinde adem geçmiştir. Öyleyse o nedir? Bu şey sonsuz olduğu müddetçe de kadîmdir, kadîm olması icap eder. Çünkü geçmiş tarafında sonsuzluk kıdemin en açık emarelerindendir. Kadîm olan, başlangıcı olmayan ve öncesinde adem geçmeyen nasıl kadîm olmaz? Ancak sonsuzluk, hadis fertlerin sonsuzluğu olduğu için, bu fertlere de hüdus her birinden önce müteselsil fertlerin sonsuzluğunu temin edecek başka bir ferdin gelmesi ile olması; işte bu sonsuzluğun kıdemi icap ettirmemesi bilakis hudusu icap ettirmesi icap eder (gerekir).

424. İlmi ve kudreti ve bu konudaki eserleri hafife alınmayacak olan ancak gururu ve kendini beğenmişliği öfkeyi mucip olan bu adam ne gariptir. Aynen filozofların dostu, kelamcıların düşmanı İbn-i Rüşd gibidir. Ancak bu adam aynı zamanda tasavvufçuların da dostudur. Kendisi her iki taifeyi de takdis eder. İfadelerinde Eflatun (Platon) kuddise sirruhu, Aristo kuddise sirruhu, Şeyh Reis -yani İbn-i Sina- Allah takdisini büyük artırsın, der. Ancak İbn-i Rüşd böyle değildir. Takdiste tasavvufçularla filozofları bir tutmak onların yollarından şüphe duymaya yol açan sebeplerdendir. Sonra adam "Kitap ve sünnete uymayan felsefe yok olsun" sözüne rağmen filozoflar ile kelamcılar arasındaki her tartışmada filozofların tarafını tutar kelamcılara karşı mücadele eder. Yunan filozoflarının mezheplerinin kitap ve sünnete kelamcıların mezheplerinden daha çok muvafık olması garip değil mi?

425. Hem sonsuz hem hadis. *(Mütercim)*

Fesubhanallah! Hem kıdemi hem hüdusu icap ettiren bir sonsuzluk daha doğru ifadeyle başlangıçlıksız ne acayip bir haldir! Biz bu problemi nasıl çözebilir, bu çıkmazdan nasıl çıkarız?

Meseleyi inceleyen kimsenin nazarında meseleyi daha karışık bir hale getiren sebeplerden biri şudur: Geçmiş sıralı mevcudatın şayet bir nihayeti (sonu) yoksa hepsinin hadis olduğuna hükmetmek doğru değildir. Çünkü bu hükmün temeli, biz mazinin derinliklerine ne kadar dalarsak dalalım bu silsileden bir ferdin, öncesinde başka bir mevcut bulunmadan bulunmadığı esasına dayanmaktadır. Bu şekilde bulduğumuz her şey başkası ondan önce geldiği için hadistir. O önce gelen "başka" da bu külli hükmün haricinde yer alır ve külli olmasını ihlal eder. Hüdustaki payı da ancak hali incelendikten ve başka bir mevcut ile mesbuk (geçilmiş) olduğuna bakıldıktan sonra ortaya çıkar. Biz, silsilenin merhalelerinin her bir merhalesinde "başka"nın öne geçtiğini gördüğümüz ve bunun hadis olduğuna hükmetme hakkımız bulunduğu gibi aynı şekilde haline bakmadan hadis olduğuna hükmetme hakkımız bulunmayan geçilmişlerden önce yer alan bu "geçen"i görmekteyiz. Yine bu "geçen" incelendiğinde ve benzeri bir şeyle geçildiğinden dolayı hadis olduğuna hükmedildiğinde ondan önce gelen "başka"nın hükmün haricinde olduğu ve mesbuk (geçilmiş) değil sabık (geçen) olduğu için hüdustan çok kıdeme layık olduğu ortaya çıkar.

Silsilenin bütün cüzlerinin hadis olduğunu söyleyen küllü kaziyye (tümel, önerme), hakikatinde külli değildir. Çünkü hükmün temeli, o cüzlerin önce gelen başka cüzlerle geçilmiş olması üzerine kuruludur. Bu durumda hüdus hükmünün sadece mesbuk (geçilmiş) olan cüzlerle sınırlı olması icap eder. Bu cüzler ise silsilenin bütün cüzleri değildir. Yoksa sonlu olurdu. Çünkü her mesbuk (geçilmiş) cüzden önce sabık (geçen) bir cüz bulunmaktadır. Hatta şunu diyebiliriz: Eğer cüzler sonsuz yani iki tarafından (geçmişe doğru-geleceğe doğru) herhangi bir sınırlayıcı ile sınırlandırılmış değilse hiç kimsenin bu cüzler hakkında külli sur (tümel edatlar) ile başlayan mahsur bir kaziyye ile hükmetme hakkı yoktur.

Bu problemin önemini, tehlikesini düşünmeyen birçok kimse için nevi kıdemi kabul etmek ve bu konuda fertlerin hadis olması ile teselli olmak, kendine bir çıkış yolu görmek kolay gelmiştir. İşte bu şekildeki bir teselli ve çıkışı Sadi-i Şirazi ve Sadi-i Türki[426] gibi bazılarına nevi dahi olsa kıdemi kökünden inkâr etmeyi ilham etmiştir. Bu hususta delilleri de küllinin, hepsi hadis olan fertlerinin zımni dışında bir varlığının bulunmaması olmuştur. Ki Celal Devvani nevi kıdemi, o nev'in (türün)

426. Müellif burada ironi yapmaktadır. *Metalib ve Mezahib*'in mütercimin Sad-i Türki diye bir ismi yoktur. Ancak bu konudaki görüşleri bir olunca buna işaret etmek için böyle bir lakap kullanmıştır. *(Mütercim)*

fertlerinden bir ferdin geçen zamanlar boyunca mevcut olmaya devam etmesi olarak açıklamıştır. Bunu da "gül" ile örneklendirmiştir. Mevsime bir veya iki ay devam ederken ferden fert bir "gül"ü birkaç günden fazla yaşamamaktadır.

Biz şunu demiştik: Geçmiş tarafında sonu olmayan yani başlangıcı bulunmayan[427] bir şeyin var olduğunda şüphe yoktur. Başlangıcı olmayan ve geçmiş tarafında kesildiği bir nokta, ademle mesbukiyet (öncesinde yokluk olması) bulunmayan bir şey, nasıl olur da küllinin mevcut olmaması ile madum yahut fertlerinin hadis ve ademle mesbukiyeti ile hadis olur? Ortada aynı anda hem kıdemi hüdusu icap ettiren sebepler vardır. Bunun manası ortada bir tenakuz (çelişki) var demektir. Ayrıca problem meseleyi kolay görenlerin zannettiğinden daha büyüktür. Peki, çözümü nedir? Zira okuyucu çözümü beklemekten bıktı artık!

Şimdi okura müjde verip şunu söyleyelim: Bunun gibi bir silsile yani geçmiş tarafında sonsuz hadiseler silsilesi vehmi varlık dışında bir varlığı yoktur. Bundan kastımız külli toplamı madum fertleri de mevcuttur, değildir. Bilakis külli de fertleri de mevcut değildir. Çünkü geçmişe doğru teselsül batıldır. Batıl olduğunu burhan-ı tatbik, burhan-ı tezayüf ve diğer burhanlar ispat ederler. Ayrıca okurun gördüğü gibi bağdaştırmaya çalışmak adına fikrimizi yorduğumuz ancak başaramadığımız, bu silsilenin taşıdığı tenakuzlar (çelişkiler) da batıl olduğunu ortaya koyar. Çünkü mesele fasit bir temel üzerine inşa edilmiştir. Fasidin fasidi, muhalin de muhali gerektirmesinde hiçbir gariplik yoktur. Dolayısıyla fertlerin geçmiş tarafındaki sonsuzluğu ile hepsinin hadis olması asla bir arada olmayacak zıtlardır. Bundan dolayı bu iki durumdan birinin batıl ve vakıanın hilafına olması icap eder. Çünkü eğer Allah var ve onunla beraber geçmişe doğru sonsuz hadiseler silsilesinden hiçbiri de var değilse, bilakis silsile Allah'tan sonra başlamış ise silsilenin sonsuzluğu batıl olur. Çünkü bir silsile geçmiş tarafında öncesinde Allah'tan ve silsilenin ademinden başka bir şey bulunmayan ilk hadiste bitmiştir. Yine ilk hadisten önce gelen adem ve şu an bulunan son hadisten önce gelen adem ve şu an bulunan son hadisten sonra gelen adem ile mahsur olduğu için (silsilenin sonsuzluğu batıldır). Şayet silsile bir başlangıcı olmaksızın ezelden Allah'la beraber bir varlığı mevcut ise silsilenin bütün cüzleri ile hadis olduğu iddiası batıl olur. Bize muarız olan Allah'ın var olduğunu ve onunla beraber geçmiş hadiseler silsilesinden hiçbir şeyin bulunmadığını, silsilenin ancak Allah'tan sonra başladığını ikrarda bize muvafık olduğu müddetçe birbirine zıt iki sözünden batıl olanı, bu silsilenin sonsuzluğudur.

427. Zira geçmiş tarafında son, mana itibarıyla başlangıç olur.

Türk âlimin bu hakikate dikkat çekme konusundaki tavrı evla idi. Çünkü hadiseler silsilesinin geçmiş tarafında sonsuz olmasına rağmen uzunluğunun Allah'ın mücerret kıdeminin uzunluğuna eşit olmasını kabul etmemektedir. Hadiseler silsilesinin uzantısını onun uzantısının sınırına gelmeden kesmektedir. Bu ise hadiseler silsilesinin sonlu olduğunu itiraftan başka bir şey değildir. Bu da bir tarafa kendisi sarahaten hadiseler silsilesinin bir başlangıcının olmasının zorunlu olduğunu ikrar etmektedir. Hal böyle olunca geçmiş hadiseler silsilesinin bir başlangıcı olması ile bu silsilenin cüzlerinin sonsuz yani geçmiş tarafında bir sonunun bulunması nasıl bağdaşır? Hâlbuki geçmiş tarafındaki son, bir başlangıçtır. Dolayısıyla iş bu başlangıcın aynı anda ispatı ile nefyine sürüklenir. Hâdiseler silsilesinin geçmişe doğru sonsuzluğunun caiz olduğunu kabul eden bu büyük âlimi iki uzantının eşit olmasını kabul etmemesine binaenaleyh birinin başlangıcı olduğunu ikrar etmeye sevk eden sebep mahlûkattan hiçbir şeyin yaratıcının kıdemine benzer olmasını nefyeden din mensuplarının inançlarının kalbinde kök salmış olmasıdır. Dolayısıyla hadiseler silsilesinin geçmiş tarafında sonsuz olduğunu caiz görmek ve bununla beraber sonsuz silsilenin uzunluğunun Allah'ın kıdeminin sonsuz tecridi (soyut) uzunluğundan eksik olmasını özellikle bir başlangıcı bulunmasını ve silsilenin bütün cüzlerinin hadis olmasını şart koşmak çelişkili durumlardır. Bunlardan ilki, yani silsilenin sonsuz olması ile daha sonra zikredilen üç durum çelişmekte ve onu çürütmektedir. Ancak bu manilere rağmen sonsuz şeylerin varlığını caiz görmüş sonra iki sonsuz arasında üstünlüğün caiz olabileceği ile çare bulmaya çalışmıştır. Her ikisine de Allah'ın malumatı ve makdûratı ile örnek getirmiştir. Bu ise iki sonsuz arasında üstünlük ister caiz olsun ister caiz olmasın apaçık bir hatadır.[428] Çünkü ona şöyle itiraz edilir: Kendisinin ikrar etmiş olduğu silsilenin uzunluğunun diğer tecridi uzunluktan önce kesilmesi yoluyla daha kısa olması ayrıca bu silsilenin zorunlu olacak bir başlangıcının bulunması, sonra bütün cüzlerinin hadis olması, bütün bunların hadisler silsilesinin sonsuzluğuna kesinlikle mâni olmaları gerekir. Bu maniler karşısında da iki sonsuzun birbirinden üstün olmaları herhangi bir fayda getirmez. Çünkü bunun bir fayda sağladığı sonsuzluğa manilerden hâli (uzak, azade) olarak iki sonsuzun gerçekten

428. Şu da var ki iki sonsuz arasında üstünlük olduğunu söylemekte ikinci bir hata daha vardır. Çünkü mefdul olanın, fadıla nispetle eksikliği bulunmadan mefdul olması mümkün değildir. Ondan önce de bilmeden ondan eksik olması da mümkün değildir. Dolayısıyla birbirinden üstün iki sonsuzun varlığı yoktur. Yine bir sonsuzun da varlığı yoktur. Çünkü burhan-ı tatbik hem fadıla hem mefdula kâfidir. Birbirinden üstün iki sonsuzun varlığını iptal ettiğimiz gibi bunun da varlığını iptal eder. Allah Teâlâ'nın sonsuz malumat ve makdûrattan gelince bunlara cevabı öğrenmiştim. Matematikte Leibniz'den bu yana birbirinden üstün sonsuzların varlığını kabule gelince buradaki sonsuzluk (fiili değil) potansiyel olarak sonsuzluktur. Nitekim "cüzlere ayrılamayan cüz'ün" varlığını kabul etmeyen filozoflar şöyle demişlerdir: Her cisim bölünmeyi kabul eder ve bu sonsuza devam eder. Ancak bu sonsuz bölünme sadece kuvvet olarak (potansiyel) olarak kalır, fiilen ortaya çıkmaz. Biz de burhan da fiilen sonsuz olan şeyleri nefyetmekteyiz.

bulunduğu ispat olduktan sonra söz konusu olabilir. Ancak burada ne sonsuzluk silsilesinin ne de Allah'ın ilminde mevcut olan sonsuz malumatının kendisinden üstün olduğu Allah'ın sonsuz makdûratına kıyaslamanın doğru bir tarafı vardır. Çünkü Allah'ın ilminde malumatı için bir başlangıç tasavvur edilemediği gibi makdûratını için de ne bir başlangıç ne de bir kesinti tasavvur edilebilir.

Yine bundan dolayı Sadi Şirâzî'nin bu noktada Türk âlimden ayrıldığını görürsün. Hadis varlıkların geçmişe doğru sonsuz silsilesi uzunluğunun Allah'ın kıdemi için tasavvur edilen tecride uzunluğuna eşit olduğunu düşünür. Bundan dolayı bu İranlı âlim, ziyade ve noksanlıkta farklı olan iki sonsuz uzunluk türlerinin varlığını kabul etmek zorunda kalmaz. Aynı şekilde sağlamlığını ikrar ettiği burhan-ı tatbikin bozulması da icap etmez. Nitekim Türk âlim de bu burhanın sağlamlığını kabul eder. Bu burhanın temeli de noksanlık ve ziyade açısından farklı iki sonsuzun varlığının batıl olduğu üzerine kaimdir. Ancak ona göre peş peşe gelen hâdis varlıkların geçmiş tarafında sonsuza teselsülü, kendisi varlıkta bir arada olmayan şeylerin teselsülüne cevaz veren filozofların mezhebine tâbi olduğu için batıl olmaz. Her ne kadar filozofların mezhebi haddi zatında burhan-ı tatbike maruz kaldığı için batıl, teselsülü bir arada bulunan şeylerle tahsis etmekle akli delilleri tahsis etmesi -daha önce izahı geçtiği- üzere burhanı iptal ediyor (geçersiz kılıyor) olsa da. Adamın vardığı iki batıl kanaat arasında onları birbirine bağlayan bir münasebet vardır. Dolayısıyla o batılını -yani geçmiş mevcudat silsilesinin sonsuzluğu ile çelişen eksikliği- yine sonsuz olan başka bir uzunluktan uzunluğunu almış olması hiçbir şekilde değiştirmez.[429] Türk âlimin dediği şekilde bir başlangıcının bulunması bir tarafa... Evet, ortada aykırı tek bir şey var, o da silsilenin cüzlerinden her bir cüzün hâdis olmasıdır.

Daha önce izahlarımızdan şunu öğrenmiştin: Geçmiş tarafındaki varlığı Allah'ın varlığına bitişik olan, ondan sonra olmayan Allah'ın öncesinde adem olmadığı gibi öncesinde adem bulunmayan bir mevcut... Böyle bir mevcut yahut öncesinde adem bulunmayan başlangıcı olmayan peş peşe gelen mevcudat silsilesi ne mahluk (yaratılmış) ne de malul olur. Çünkü varlığının başlangıcı olmayan ve daima mevcut olan bir şeyin üzerinde icad ile tesire imkân yoktur. Bunun mümkün olduğu farazi-yesiyle de o mevcut en az ihtimalle filozofların mezhebinde olduğu gibi kadîm olur. Fakat, Allah'ın varlığının bir başlangıcı olmadığı gibi âlemin kökünden bir başlangıcının olmadığı, Allah'ın öncesinde adem bulunmadığı gibi bütün cüzlerinden önce adem bulunmadığı iddiası ile beraber âlemin cüzlerinden her bir cüzün, öncesinde başka bir cüz gelecek şekilde hadis olmasına binaen ve filozoflar mezhebini ilahi şeriatın mesleği (yolu) ile bağdaşmaya zorlayarak âlemin kadîm olduğunu kabul et-

429. Batılı batıl olarak kalır. *(Mütercim)*

memekle birleştirmek... Bu durum Sadi Şirâzî'nin muhayyilesinin uydurduğu bir durum ve Türk âlimin düşmüş olduğu çelişkiden daha yaman bir çelişkidir. Çünkü Şirâzî'nin görüşüne göre geçmiş mevcudat silsilesi, bir şeyin kendisi ile kadîm olduğu her şeyi kapsamına alır. Bu aynen, fiilen sonsuz, varlığının başlangıcının olmaması ve öncesinde ademin geçmemesi olan geçmiş tarafındaki sonsuz gibidir. Böyle olmasına rağmen bu şey kadîm olmamaktadır! Nasıl ki böyle bir şey mümkün değilse, cüzlerinden her bir cüzünün öncesinde adem bulunmuş olmasıyla başlangıcı bulunda da başlangıcı olmayan bir silsilenin hadis olması mümkün değildir. Dolayısıyla cüzlerinin her birinden önce adem geçmiş olması silsilenin de öncesinde adem geçmediği için kadîm olması icap eder. Silsilenin -uydurma görüş sahibinin dediği gibi- cüzlerinin -ki bunların hepsi hâdistir- varlığı dışında bir varlığı olmamasına binaen hadis olduğunu söylersek bu söz bedahetle çakışan bir söz olmuş olur. Çünkü başlangıcı olmayan başlangıcı olandan, öncesinde adem geçmeyen öncesinde adem geçenden farklıdır, başkadır. Hak şudur ki böyle hüdusu icap ettiren sebeplerle kıdemi icap ettiren sebepleri cemeden bir silsilenin varlığı söz konusu değildir. Eğer silsilenin bütün cüzleri hadis ise o silsilenin başlangıcı olan, öncesinde adem geçmiş sonlu bir silsile olması icap eder. Böylece o silsile de cüzleri gibi hadis olur.

Bunların hepsi bir tarafa şayet başlangıcı olmayan geçmiş hadisler silsilesi, hadis Allah tarafından yaratılmış ise Allah o silsileyi yaratılışını başlatmadan (yani bir başlangıcı bulunmadan) nasıl yarattı? Çünkü bir başlangıcı yoktur. Yaratılışını acaba ortasından mı başlattı? Ayrıca "Kitap ve sünnete uymayan bir felsefe yok olsun" diyen bu zat, yani Sadi Şirâzî "Allah'ın ilk yarattığı kalemdir," "Allah'ın ilk yarattığı peygamberin ruhudur ey Cabir!" diyen Nebevi hadisleri nasıl anlamaktadır? Hâlbuki onun felsefesinde Allah'ın ilk yarattığı şeyden önce mutlaka başka bir ilk daha vardır. Çünkü mahlûkat silsilesi sonsuzdur ve geçmiş tarafında yaratıcısının yaratmasını oradan başlattığı bir başlangıçta son bulmaktadır.

Filozofların kuyruğu olanlardan kelamcılara karşı çıkanların başlangıç tarafında sonu olmayan hadiseler silsilesinin varlığını söylemek dillerinden kolay bir şekilde dökülmektedir. Hâlbuki bu, birkaç yönden imkânsızdır. Birincisi: Burhan tatbik bunu iptal eder. Bu burhanın geçerliliğine şüphe sokmaya çalışanların itirazları da bu burhan karşısında birer birer düşmektedir.

İkincisi: Silsilenin geçmiş tarafında sonsuzluğu bütün cüzlerinin hâdis olması ile bağdaşmaz.

Üçüncüsü: Başlangıcı olmayan bu silsileyi yaratmak mümkün değildir. Buna rağmen İbn-i Rüşd utanmadan bu sadette mealen şunu demeye cüret etmiştir: başlangıcı olmayan yaratma silsilesi başlangıcı olmayan Allah ile beraber devam etsin (ne olacak). Hâlbuki varlığı mümkün olan varlıkların kendisine dayanması için vacibu'l-vücud olduğundan başlangıcı olmayan bir mevcudun varlığını ikrar etmeyi icap ettiren zaruret (zorunluluk)... Bu zaruret başlangıcının olmaması ve varlığın vacip olması konusunda mahlûkatının ona ortak edilmesini icap ettirmez. Allah'ın makdûratının sonsuz olduğuna dair hükümde ancak bu makdûrattan geçmişte meydana gelenler sınırında değil de bilakis gelecekte meydana gelecek olanlar sınırında durması manasında sahih (geçerli) olur. Çünkü böyle bir şey meydana geliş ondan başlasın diye nihayeti olmayana nihayet ispat etmeyeni icap ettiren bir tenakuzdur. Nitekim *Esfar* sahibi (s.497, 501)'de -nakli muteber olmasa da- önderleri kutsal filozoflardan iki büyük zattan bizim söylemek istediğimizi tasdik eden ifadeler naklet-miştir. Eflatun (Platon) başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını imkânsız görüyordu. "Çünkü hadis dediğin zaman, her birine bir başlangıç olduğunu ispat etmiş olursun. Her biri için sabit olan hükmün küll (hepsi) için sabit olması icap eder." Aristo da Dehriyye'den birinin itiraz olarak: "Eğer yaratıcı her zaman var ve ondan başka bir şey yok sonra da âlemi yarattıysa neden yarattı?" Sorduğu bu suale cevap olarak şöyle demiştir: "'Neden' onun için geçerli değildir çünkü "neden" illeti gerektirir. İllet de illet olduğu şeyde üstünde yer alan bir muallil tarafında yorumlanır. Bundan dolayı onun için "neden" söz konusu değildir. Bilakis o yaptığını Cevad (lütuf ve ihsan sahibi) olduğu için yapmıştır." Bunun üzerine denildi ki: O zaman daima Cevad olduğu için daima fail (yaratan) olması icap eder. Aristo dedi ki: "Lem yezel (daima olan)'ın manası başlangıcı olmayandır. Failin fiili ise bir başlangıcın olmasını icap ettirir. Başlangıcı olmayan ile başlangıcı olanın söz ve zatta toplanması muhaldir, tenakuzdur." Aristo'nun bu sözü, bu sözü delil getirenin iddia etmiş olduğu başlangıcı olmayan hadislere değil net biçimde âlemin hüdus mezhebine şahitlik eder. Çünkü failin fiili onun bir başlangıcı olmasını gerektirir.

Fiilen sonsuzluk olan geçmiş tarafında sonsuz hadislerin varlığını iptal eden burhanlardan biri de "burhan-ı tezayüf" tür. Bu burhan da bilinen ve teselsülü iptal eden burhanlardandır. Takriri (izahı) şu şekildedir: Geçmiş tarafında sonsuz -yani başlangıcı olmayan- peş peşe gelen mevcudat silsilesi mevcut olsaydı, o mevcudatın birbirine nispeti sırasında, araçlarında en azından sabıkiyet (önce gelme geçme) ve mesbukiyet (geçilme, sonra gelme) bulunmalıdır. Sabıkiyet ve mesbukiyet birbirine göre mütezayiftirler (birbirlerine izafe edilirler). Birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirir. Hatta birini tasavvur etmeden diğerini tasavvur imkânsız olur. Aklen kar-

şısında mesbukiyet olmadan bir sabıkiyetin varlığı mümkün değildir. Sabıkiyet olmadan da mesbukiyetin varlığı aynıdır. Peş peşe gelen mevcudat geçmişe doğru giderek teselsül (zincirleme) edecek olursa, şu anki hal tarafında silsilenin başı olan son mevcud sadece mesbuk (öncesinde bir şey geçmiş) olur, sabık (bir şeyden önce gelmiş) olmaz. Öncesinde gelen mevcudun ise bu sonuncuya nispetle sabıkiyeti, kendisinden önce gelen üçüncüye nispetle mesbukiyeti bulunmuş olur. Aynı şekilde bu üçüncünün de sonrasında gelen ikinciye nispetle sabıkiyeti, öncesinde gelen dördüncüye nispetle de mesbukiyeti bulunur. Ve bu bir hal üzere devam eder gider. Dolayısıyla o mevcudatın hepsinin sonrasında gelene nispetle sabıkiyeti, öncesinde gelene nispetle mesbukiyeti vardır. Yalnız öncesi olan ancak sonrası bulunmayan son mevcut müstesna, bunun sadece mesbukiyeti vardır, sabıkiyeti yoktur. Şimdi... Şayet silsile geçmiş tarafında sonsuza gitse... Ve sadece mesbukiyeti olan son mevcuda mukabil olacak sadece sabıkiyeti olan ilk mevcutta son bulmasa, bu durumda silsilede birbirine mütezayif (izafe edilen, karşılaştırılan)lerden birinin sayısının -ki o da mesbukiyet tarafıdır- aynı silsilede yer alan diğer mütezayiften -ki o da sabıkiyet tarafıdır- fazla olması gerekir. İki mütezayiften birinin diğeri olmadan mevcut olması -örneğin mesbukiyetin karşısında ona denk gelecek bir sabıkiyet olmadan bulunması- muhaldir. Şayet denilirse ki: "Kendisi için sabık değil sadece mesbuktur denilen hâlihazırdaki son mevcut, akabinde ve kendisinden sonra gelecek olan mevcuda nispetle sabıktır. Dolayısıyla sabık olanlardaki eksik sayı telafi edilmiş olur." Derim ki: "Sözümüz, münakaşamız şu güne ulaşmış ve fiilen gerçekleşmiş olan silsiledeki sabıkiyet ve mesbukiyet sayısı hakkındadır. Şayet günümüze kadar varlığı gerçekleşmiş olan silsile içinde tezayüf kaidesinin icap ettirdiğine aykırı bir muhal var ise bunun vuku bulduğu esnada gerçekleşmesinin mümkün olmaması gerekir.

Şeyh Muhammed Abduh adı geçen kitabında *Ümmü'l-Berahin* sahibi de bu burhana şu şekilde itiraz etmişlerdir: "Muzaf ile muzafun-ileyh arasındaki denklik sonsuz olan silsilede meydana gelmiştir. Çünkü silsilenin başı olarak farz ettiğin şey -ki o da en son mesbuktur- kendisine sabık (öncesinde gelen) ile muzaif (karşılıklı) olmaktadır. Bu şekliyle ikisi arasında sabıkiyet ve mesbukiyet denk olacak şekilde gerçekleşmiş olur. Sonra ondan önce gelen bir öncesi ile beraber izafet halindedirler. İkisi arasında denk olan sabıkiyet-mesbukiyet vardır.

Bu şekilde sabıkiyetler-mesbukiyetler arasında denklik sonsuza doğru devam eder. Şu sözünle yaptığın aldatmacaya gelince: "Son mesbuktan önce gelen bütün fertlerde, halkalarda sonsuza kadar sabıkiyet ve mesbukiyet olarak devam eder. Son mesbuk da mesbukiyeti ile diğerlerinden zaid (fazla) kalır. Bu bir mugalata (yanıltmaca, demagoji)dir. Çünkü son malulden öncesinde iddia etmiş olduğun denklik

iki mütezayif arasında bir denklik değildir. Çünkü iki mütezayif, aralarında bizim izah ettiğimiz şekilde izafet bulunanlardır. Son malulden önce gelenin sabıkiyeti yine onun mesbukiyeti ile mütezayif değildir. Bilakis son mesbukun mesbukiyeti ile mütezayiftir (izafet halindedir). Dolayısıyla mütezayiflerin sayısı (biri diğerinden) fazla olmaz. Bilakis (silsile) nerede son bulacak olursa ikişer ikişer olarak sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla "imkânsızlık" bunun neresinde?"

Ben de diyorum ki: Mütezayifler silsilesinde bulunan denklik her mesbukun hemen öncesinde gelen mücavir bir sabıkın bulunmasını iktiza ettiği gibi yine silsiledeki toplam sabıkiyet sayısının toplam mesbukiyet sayısına eşit olmayı iktiza etmesi denkliğin hakkıdır. Şöyle ki eğer silsile sonlu olur ve silsileyi oluşturan halkaların on yahut yüz veya başka olduğunu farz etsek, her mesbukun yanında öncesinden bir sabık bulunur. Bununla beraber silsilede mesbuk on tanede dokuz tane olur. Sabık olanlar da yine dokuz tane olur. Yüz sayısında da mesbuk ve sabık olanlardan her birinin sayısı doksan dokuz olur. Buna bağlı olarak toplam sabıkiyetlerle beraber toplam mesbukiyetler, ortada bulunan halkalardan her birinde hem sabıkiyet hem mesbukiyet bulunduktan sonra sadece son mesbukta bulunan mesbukiyetin mukabil olduğu sadece son sabıkta bulunan sabıkiyette denkleşirler. Ancak silsilenin cüzleri, halkaları sonsuz olursa o zaman son mesbuk dışındaki bütün cüzlerde sonrasında bulunana nispetle sabıkiyet öncesinde bulunana nispetle de mesbukiyet vardır. Son mesbukta ise sadece mesbukiyet vardır. Buna bağlı olarak silsiledeki mesbukiyet sayısı bir sayı ile sabıkiyet sayısından fazla olur. Bu denksizliğin, farklılığın sebebi kendisinde sadece sabıkiyetin bulundu bir "ilk"in bulunmamasıdır. Bunun sebebi de silsilenin geçmiş tarafında sonsuz olmasıdır. Zaten batıl olmasının kaynağı da budur. Benim bu cevabıma şöyle denilemez: "O zaman sabıkiyet sayısı ile mesbukiyet sayısı arasındaki bu farklılık sonlu silsilenin mikyası (ölçümü, kıyas edileni) olamayacak olan sonsuz silsilenin hususiyetlerinden olsun. Çünkü ben diyorum ki: Mevcudat silsilesinden iki türün -biri sonlu biri sonsuz- varlığı sabit olsaydı sonsuz olanın sonlu olandan muhtelif olduğu bir hususiyetinden bahsetmenin bir anlamı, bir temeli olurdu. Ancak biz şu an sonsuz silsilenin varlığını tartışma sadedindeyiz. Buna göre makul olan sabıkiyet sayısı ile mesbukiyet sayısı arasındaki farklılığın sebebi sonsuz silsilenin batıl olmamasıdır, ona mahsus olması değildir.

Evet, silsilede sabıkiyet ile mesbukiyet arasındaki tezayüf (izafet) hasımın yaptığı gibi halkalarından iki cüz, iki cüz arasında değerlendirirse... Buna bağlı olarak son malul öncesiyle sabık ve mesbuktan telif edilmiş bir çift yapılırsa... Yine üçüncü malul öncesindeki yani dördüncü malul ile dördüncü olan sabık ve üçüncü olan mesbuktan telif edilmiş ikinci bir çift yapılırsa... Beşinciyle beraber altıncı da altın-

cı olan sabık ile beşinci olan mesbuktan telif edilmiş üçüncü bir çift yapılırsa... Ve bu durum bu şekilde devam ederse sonsuz silsilede de sabıkiyetler ile mesbukiyetler arasındaki toplam sayı da eşitlik hâsıl olmuş olur. Ancak silsileyi çiftlere ayırmak sabık ve mesbukiyeti çiftin iki cüzü arasında sınırlı tutmak bunun yanında her çiften ikinci cüz ile arkasından gelen çiftin ilk cüz'ü arasındaki sabıkiyet ve mesbukiyeti görmezden gelmek tahakkümdür (zorlama bir hükümdür). Hak olan sabıkiyet ve mesbukiyeti silsilenin iki cüz iki cüz şeklindeki fertleri arasında değil her bir cüzü arasında tamim (genelleme) etmektir. İşte o zaman daha önce dediğimiz gibi mesbukiyet sayısı bir sayı ile sabıkiyet sayısından fazla olur, bu şekliyle cüzleri birbirine mütezayif olan silsilenin nizamında (dizisinde) halel (denksizlik) ortaya çıkar. Şu da var ki biz, silsilenin ikişerli gruptan oluşan bir sabık diğeri mesbuk itibari fertlere (halkalara) taksim edilmesine karşı çıkmadık ve gerçek halkaları arasındaki sabıkiyet ve mesbukiyeti hesaplamaktan yüz çevirdik. Yoksa kelamı bu çift olmuş halkalar arasındaki tertibe taşıyıp taşıma hakkımız bulunmaktadır. Böyle yaptığımızda mutlaka bunlardan her birinde sonrasında gelen çifte göre sabıkiyet öncesinde gelen çifte göre de mesbukiyet vardır. Yalnız son malul ve öncesinde gelenden oluşan son çift müstesnadır. Bunda sadece mesbukiyet vardır. Bununla da çiftler silsilesinde mesbukiyetler sayısı bir sayı ile sabıkiyetler sayısından fazla olur. Şayet silsile öncesinde çift bulunmayan ilk çiftte bitmeyecek olursa... Ki bununla kendisinde sadece sabıkiyet bulunan kendisinde sadece mesbukiyet bulunan son çift ile denk olsun.

Geçmiş tarafında sonsuz hadislerin varlığını nefyeden hususlardan biri de şayet biz şu anki varlığımızdan önce o silsilenin varlığını farz etsek bundan bizim ve sair hali mevcudatın varlığının imkânsız olması icap eder. Çünkü bizim ve sair hali mevcudatın, bizden önce gelen peş peşe sıralı mevcudat silsilesinin son bulması ise var olma sırasının gelmesi mümkün değildir. Bizim şu anki varlığımız bir tarafa geçmişin merhalelerinden hiçbir merhalede bizden önce herhangi bir mevcudun gelmesi mümkün değildir. Geçmişin derinliklerinde ne kadar ilerlersek ilerleyelim bu böyledir. Çünkü silsiledeki o sonsuz dilimin o merhale gelmeden geçmişi olması lazım gelir. Binaenaleyh o mevcuttan önce, onun var olması sırasına mâni olan sonsuz mevcudat bulunması icap eder. Çünkü önce gelen o sonsuz mevcudattan sonra var olma sırasının gelmiş olmasının manası sonsuz olanın son bulmasıdır. Bu ise imkânsızlığa yol açan bir muhaldir. Örneğin bizden yüz bin yıl, yüz milyon yıl yahut daha fazla yıl önce bir mevcut bulunsa ondan önce de sonsuz mevcudatın varlığının gelmesi, ona mütekaddim olan o sonsuz mevcudatın son bulması ile o mevcudun var olma sırasının gelmemesi lazım gelir. Dolayısıyla ne şimdi ne geçmişte hiçbir mevcudun varlığı mümkün olmaz.

Bu böyle... Ben kendimi bitirici gücünde şüphe duymadığım bu burhanın da kâşifi zannediyordum. Ancak daha sonra bu Hindistanlı büyük âlim Muhammed Enver Şah el-Keşmiri'nin *Mirkatü't-Tarem* eserinde rastladım. S.61'de bu burhana şöyle işaret etmiştir: "Şunu söyleyene şaşılır. Bugün hâdis olandan geçmişe doğru ilerleyecek olursak son bulmaz. Ancak geçmişten şu ana gelecek olursak son bulmaz. Hâlbuki ikisinde de mesafe aynıdır." S.51'de de şunu söyler: "Geriye şu kaldı. Sonsuz olan bir şey bile bile nasıl bugün hadis olana ulaştı. Hâlbuki cümlesinin varlık sahasına çıkmasında gelecek ile geçmiş arasında bir fark yoktur. Bu delil Bâri Teâlâ'nın kıdemi ile bozulmaz. Zira vakıada onun üzerinden zaman geçmez. O (kıdemi) adem karşısında varlıktır. Üzerinden dilim dilim zaman geçmez. Bilakis bu zihnin vehmi, kuruntusudur. Bu varlık âlemine peyderpey çıkandan farklıdır.

Daha sonra yine Şirâzî'nin *Esfar*'ında iddia ettiği reddiyesi ile beraber bu burhanı kelamcılara nispet edilmiş olarak gördüm. Diyor ki: "Âlemin hadis olduğuna dair ikinci delilleri: Hâdisler ezelde de sonsuz olarak bulunsaydı bunlardan her birinin sonu gelmeyen hadiselerin bitmesine bağlı olması gerekirdi." Sonra şöyle demiştir: "Bunun cevabı: Bu bağlılıktan kastınız nedir? Eğer bilinen manasını yani, madum olduğu farz edilen şeyin varlığının kendisine bağlı olması manasını kastediyorsanız, sonsuz olana bağlı olandan mümteni olan bir şeyin sonsuz olup henüz meydana gelmeyene bağlı olmasıdır. Varlığı, ancak gelecekte sonsuz olanın varlığından sonra olan şeyin vaki olmasının doğru olmadığı açıktır.

Geçmişe gelince (o), hadisin sonsuz olana bağlı olduğu zaman yahut durumda madumdu da ondan sonra meydana gelmiş ve ondan sonra da hadis meydana gelmiş değildir. Çünkü hiçbir vakit yoktur ki sonsuz olanla mesbuk olmasın. Hareketlere bağlı olan hiçbir şey sonsuz olana bağlı olmadan gelecek değildir. Şayet bu bağlılıktan kastınız, hadislerden hiçbir şey sonsuz olandan başka bir şeyden sonra vuku bulmaz ise bu tartışma konusudur ki, tartışılanı delil kabul etme kabilindendir. Çünkü tartışma konusunu önermenin kendisini iptal yahut ispat etmede kullanılan mukaddimenin kendisi yapmak müsadere ale'l-matlub kabilindendir."

Cevabına reddiyemizde zikretmiş olduğu iki şıktan birini seçebiliriz. İkinci şıkkı seçecek olursak cevap verenin iddia ettiği gibi müsadere ale'l-matlub yapmış olmayız. Bilakis kendisi birinci şıkka cevabında müsadere alel-matlub yapmaktadır. Çünkü diyor ki: "Çünkü hiçbir vakit yoktur ki sonsuz olanla mesbuk olmasın." Yaptığımız izahlardan okuyucu bu gibi vehimlerle delilin, doğruluğunda şüphe duymaktan çok daha açık olduğunu görmüştür. Geçmiş tarafında sonu olmayan hadisleri nefy konusunda "hadiselerden sonu olmayan şey şu anki hadisten yahut geçmişteki şu

hadisten önce nasıl bitti geçti" sözümüz, açık tenakuz olan sonsuz olanın son bulmasını lazım geldiğini ifade eden bir sözdür. Biz sizin görüşünüzü iptal ederken müsadere alel-matluba değil onda bulunan çelişkiye (tenakuz) dayanıyoruz. *Esfar* sahibi ise sanki biz, geçmiş tarafında sonu olmayan yani başı bulunmayan hadisleri nefyederken herhangi bir dayanak bulamadığımızı böyle olunca tartışma konusuna dayanıp onu delil getirdiğimizi iddia etmektedir. Hâlbuki biz şunu demiştik: Sonsuz hadislerin geçmiş olması mümkün değildir, işte tartışma konusu budur. Sonra şunu dedik: Bizden önce sonsuz hadisler geçseydi bizim varlıkta sıramız gelmezdi. Yoksa sonsuz olanın son bulması lazım gelirdi ki bu hulfi kıyastır.

Peki, bunda müsadere ale'l-matlub var mı? Eğer delilimize cevap veren zat (Sadi Şirazi) varlık sıramızın gelmiş olması olan fiilen vaki olan duruma dayanacak olursa o zaman müsadere onun tarafından vuku bulmuş olur. Çünkü bizim sıramızın gelmesi bizden önce sonsuz hadislerin geçtiğine delalet etmez. Bilakis, ondan öncesinde sonsuz olan son bulması ve bu şekliyle muhal tenakuz olan sonsuz hadislerinin sırasının geçmiş olması lazım gelmesin diye onların mütekaddim (önce gelmiş) olmadığına delalet eder. Garip olan kendisi hadisin müstakbelde yani var olmadan önce sonsuzun meydana gelmesine bağlı olması ile geçmişte yani var olduktan sonra onun varlığına bağlı olmasını birbirinden ayırt etmektedir. Birinci takdirde varlığının mümteni olduğunu teslim ederken ikinci takdirde varlığının mümteniliğini teslim etmemektedir. İki takdiri ayırt etmekte tutunduğu dayanak, sonsuz şeylerin hâsıl olmasına bağlı olan hadisin şu an itibarıyla birinci takdire göre madum, ikinci takdire göre ise mevcut olmasıdır. Ancak biz ikinci takdir varlıkları sonsuz durumların varlığından önce gelen geçmiş yahut halen hâdis hakkında konuşuyorsak -cevap verenin mümteni olduğunu teslim ettiği birinci takdirde olduğu gibi- bunlardan her birinin varlığı madum idi. Biz bunun hakkında konuşuyor ve diyoruz ki: Bu madum varlık sahasına nasıl çıktı? Eğer gelişi sonsuz varlıkların gelmesinden sonra takdir edilmiş ise var olma sırası nasıl geldi? İşte bu noktadan hareketle Keşmirli âlim şunu demiştir: "Cümlesinin varlık sahasına çıkmasında geçmiş ile gelecek arasında bir fark yoktur."

Bu bahisteki sapmanın temel sebebi akıllılar arasında sayılan -*Esfar* sahibi vb. gibi- bazı kimselerin, sonsuz olan şeyin fiilen varlık sahasına ne toplu ne de peş peşe ne geçmiş ne de gelecekte çıkamayacağını bilmemesidir. Zira varlık alanına çıkmış ve çıkacak olan her şey sonludur. Sen Batılı bilim adamlarının Allah'ı sonsuz (lâ mütenahi) olarak isimlendirdiklerini görüyorsunuz. Bu isimlendirmenin manası, Allah'tan başka her şeyin sonlu olduğudur. Geçmiş tarafında sonsuzluk -ki fiili (gerçek) sonsuzluk budur- Allah'a mahsustur ve bize göre "kadîm" aynı manayı ifade

eder. Daha önce birinci bölümde mucid bir illet olmadan var olmak olan vacibu'l-vücud olmak -bize göre bunu kıdem ifade eder- mutlak olarak beşer aklına mülaim bir durum değildir. Ancak biz bu kıdemi kâinatın varlığı için mümkün illetler silsilesini (bir noktada) kesmeye ihtiyaç zorunluluğundan dolayı Allah için ikrar ettik. Gerçek, fiili sonsuzluk olan meçmiş tarafında bulunan ve yalnız Allah Teâlâ'ya ait olduğu ikrar edilen sonsuzluk (Allah'ın) vacibu'l-vücud olmasının icaplarındandır. Bu da yani fiilen sonsuzluk, başlangıcının bulunmaması manası, varlığının mutlaka bir başlangıcının bulunması gereken mevcudatın varlığını açıklayabilme imkânı bulsaydık -biz sonu olan varlıkları- akıllarımız böyle bir şeyi kabul etmez, Allah Teâlâ için böyle bir sıfatı ikrar etmezdik. Bu konuda en azından varlığını itiraf etmeye ihtiyaç duymazdık.

Artık bu önemli ve büyük bahsi Allah Teâlâ'nın kitabındaki şu buyruğu ile bitirelim: **"O (Allah) evveldir (her şeyden önce gelen), âhirdir (baki kalacak olandır), zahirdir (varlığına sayısız delil vardır), bâtındır (idrak edilemezdir). O her şeyi bilendir.**[430]

S.38'de izahını ilerde vereceğiz dediğimiz dipnot:[431] Özel bir bölüm gerektirecek kadar uzun olduğu için kitabın sonuna bırakmıştık.

Bil ki bu kitapta ve daha önce *Tahte Sultan el-Kader* ismini verdiğim müstakil bir kitapta tetkik ettiğim cebir ve kader meselesi, zamanımız ulemasını -ki aralarında ilim, anlayış ve isabetli görüş sahibi olma konusunda makamlarına saygı duyduğum âlimler olduğu gibi makamları ne olursa olsun nezdimde hiçbir ağırlıkları olmayanlar vardır- bir açmazın içine düşürmüştür. Bunun sebebi İslâm'a yabancı olanların, bu meseledeki eski İslâm akidesinin yahut bu meseledeki Ehl-i Sünnet akidesinin aleyhine yaptıkları propagandadır. Bu akideden kastım nihayetinde cebire dayanan gerçek manasındaki kadere iman akidesini kastediyorum. Müslümanların geri kalmasına sebep olduğunu iddia eden o propaganda... Zannediyorum Şeyh Muhammed Abduh bu propagandadan en çok etkilenen ve kadere iman akidesini değiştirmeye en hızlı davrananlardan olmuştur. Öyle ki kendisi "hürriyetin filozofu" olmakla övülmüştür. Nitekim dostumuz Dr. Osman Emin de onu bu şekilde nitelemiştir. Bu lakabı almasının sebebi ise insanın iradesinde hür olduğunu söylemesidir. Bu övgü, şayet insanın Şeyh Muhammed Abduh'un mücerret "o hürdür" demesiyle irade hürriyeti olsaydı, yerinde olurdu. Ancak övgüye mazhar olan Şeyh'in insanı eğer insanın kendisi haddi zatında hür değilse hür yapma yetkisi yoktur. Yapabildiği tek şey dinde kendisini önder edinenlerin kadere iman akidesini değiştirmiş ve on-

430. *Hadid*, 3

431. Bkz. 79 nolu dipnot

ların insanda Allah'ın meşietine tabi olmayan bir meşiet bulunduğunu sanmalarına sebep olmuştur. Hâlbuki Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: **"Allah dilemezse (dilemedikçe) siz dileyemezsiniz."**

Bir de Batılıların, cebire varan İslâmi hatta mutlak olarak bütün dinlerin kadere iman akidesine karşı propagandalarına, Batılı filozofların çoğunluğunun anlayışının cebir olması ile karşılık veririz. *Tahte Sultan el-Kader* (s.238)'de büyük Türk yazar Ahmed Naim Bey'den naklederek isimlerini zikretmiştik. Daha önce de üniversitede psikoloji bilimleri hocası üstad Hüseyin Remzi'nin *Mısır Şeri Kaza* dergisinde yayınlanmış makalesinden de naklen "bu bilimin âlimlerinin anlayışına göre insan muhayyer değil müseyyerdir" hususunu zikretmiştik.[432] İnsanların, ilk olarak Mu'tezile döneminde başlayan son dönemde batılı propagandaların etkisiyle yeniden gündeme gelen kadere iman akîdesinden sapmaya tutulmalarının sebebi iki şekilde değerlendirilir:

Birincisi: Dini sebep. Bu sebep hem geçmiş hem günümüz tutkunlarını şâmildir. O da insanın, şayet işlediği fiillerde mecbur ise hem dünyada hem ahirette o fiillerden sorumlu olması problemidir. Bu güçlü bir probleme dayanan güçlü bir sebeptir. Her iki yönden güçlü olduğunu kabul ediyoruz. Ancak ikisine rağmen kadere iman inancında sebep gösteriyor ve sapanlarla beraber sapmıyoruz. Bunda da meselenin kapalı olmasının sırrı yatar. O derece ki, bu problemi çözmeye çalışanların önünde ilelebet çözülemez olarak kalmaktadır. Belki çözdüklerini sanırlar ancak hiçbir zaman çözmüş değillerdir. Bilakis rüya görmektedirler; kadere iman inancından sapmış bu sapmayı da çözüm zannetmişlerdir.

İkincisi: İctimai sebep: Batılıların İslâm akâidine karşı propagandalarından etkilenen yeni anlayış sahipleri: O da cebirde nihayet bulan kadere iman inancının azimleri kırdığı ve insanı atalet ve tembelliğe sevk ettiği zanlarıdır. Ancak kadere iman inancından sapmanın bu sebebi avam ve basit akıl sahipleri nezdinde bir sebep olmaya uygundur. Çünkü bu, daha sonra izahı geleceği üzere yanlış bir tasavvura dayanmaktadır. Her ne kadar günümüz ulemasından -ki aralarında insanların da benim de saygı duyduklarım vardır- çoğu bu fahiş hataya düşmekten kurtulamasa da. Buna iten sebep de hata üzerine kurulu olduğu için eski zamanlarda kader inancından sapmış olanlar bununla meşgul olmamışlardır. Kastım Mu'teziledir. Garip olan şu ki eskiler itici sebebi tespitte yanlış yapmamışlar ve kadere iman akidesinden saptıklarını inkâr etmemişlerdir. Muasırlar sebebi tespitte yanlış yapınca sapmadıklarını zannetmekle yanlış yapmışlardır.

---

432. Muhayyer ve müseyyer ıstılahlarının izahı için bkz s...

Sonra, ey hakikatleri idrak etmek isteyen, idrakine duyduğu rağbette samimi olan, kendi kendine ulaşamadığı hakikati kabullenmekten gocunmayan, kibir göstermeyen okuyucu! Şunu bil ki: Kulların fiilleri meselesi, İslâm'ın üzerinde durduğu kadere imanın açıkça ortaya çıktığı şekilde tasviri sırasında "ilmi meselelerde bundan zor mesele yoktur" denilse aşırı gidilmiş olmaz. Ben de *Tahte Sultan el-Kader* kitabımda yaklaşık üç yüz sayfada -ki bu kitabın hepsidir- bu zor konuyu açıklamaktan başka bir şey yapmadım. Hatta tesadüfen bir mecliste bir araya geldiğimiz Ezher ulemasından biri bana şöyle dedi: "Yıktın ancak (yeniden) bina etmedin." Benim dışımdakiler ise bina ettiğini zannetti. Hâlbuki kendini boşuna meşgul etti. Zira ben onun bina ederken kadere imanın hakikatini yıkıp heder ettiğini gördüm. Bunun üzerine ben de aslında yıkmak olan ve uçurumun kenarında duran o binayı yıktım.

Ben Türkiye'deyken kulların fiilleri konusunda memleketimizin sair âlimleri gibi Mâturîdî idim. Faziletli dostum Şeyh Zâhid'in de onlar gibi Mâturîdî olduğunu biliyordum. Daha sonra incelemem neticesinde bu meselede Eş'ârî mezhebinin, Eş'ârî mezhebine zıt mezhepleri tercihe yönelmiş muasır akımın aksine -tercih bila muraccih olmaksızın- tercihli olduğunu tespit ettim. Nihayetinde Yunanistan topraklarında bulunan Batı Trakya'da *Tahte Sultan el-Kader* kitabımı telif etmeye başladım. Daha sonra Mısır'a geçtim ve kitabın telifini orada bitirdim. Değerli dostumla bir araya geldiğimiz ve bu son kanaate vardığım mesele etrafında söze girdiğimiz her defasında bana muhalefet ettiğini ve bahsi pek uzatmak istemediğini gördüm. Hatta bir defasında şöyle dedi: "Beni görüşümden çevirmek için kendini boşa yorma, bu imkânsızdır. İşin başında onun Mâturîdî mezhebini savunduğunu zannediyordum. Ancak daha sonra onun, *Tahte Sultan el-Kader* de çelişkili tavrını ve zahirde Mu'tezileye muhalif manada onlara muvafık olmasını eleştirdiğim İmamü'l-Haremeyn'in mezhebini beğendiğini gördüm. Zât-ı âlîleri İmamü'l-Haremeyn'in mezhebinde kalmakta ısrarcı olmadı. Ben de "Belki benim onu tenkide dair yazdıklarım üzerinde etkili olmuştur" diyordum.

Bugün ise sarîh olarak Kaderiye olduğunu görüyorum. Bir defasında şöyle dediğini işittim: Âlimleri, mensupları inkıraza uğramış olan Kaderiye Mu'tezile mezhebi bu meselede Mâturîdîye ismi altında bazı ülkelerde de İmamiyye Şiası ismiyle yaşamaya devam etmektedir. Ondan, Mu'tezile mezhebinde bulunan halis havaleyi (işin tamamen kullarına bırakılmasını) iki şey arasında bir yol arayan Mâturîdîler ve benzerlerinin çelişkilerine tercih ettiğini anlıyordum. Dolayısıyla o Mu'tezili idi yani kulların ihtiyari fiillerinde müstakil olduğunu söyleyen bir Kaderîdir. Buna karşın ben Eş'ârîyim vasıta yoluyla cebir yani iradelerindeki cebir yoluyla fiillerinde cebir görüşünü benimsiyorum. Sanki bizler Mâturîdî Türkiye'den çıkınca ben doğuya

doğru o ise batıya doğru yol aldı. Benim bu meseledeki onunda garipsediği müzakere olarak, yazı olarak ısrarımın onun batıya kaymasında etkisi olmuştur. Benimle onun arasındaki farklardan biri ben yeni kanaatim hakkında yazdım o ise yazmadı. Bilakis benimle olan ihtilafı bir araya geldiğimiz meclislerle sınırlı kaldı. Bununla beraber aramızdaki durum ifşası caiz olmayan bir sır değildir. Görüşünü tenkid ederken adını zikretmem de ona duyduğum saygıya, geniş ilmî kapasitesini takdirime[433] aykırı olmaz. Ayrıca önderliğini İbn-i Teymiyye ve talebesi İbnu'l-Kayyım'ın yaptığı bid'atçilerle mücadeledeki gücüne, eski Ezher'in yolundan sapan yeni Ezher'e yani Şerhu'l-Ekber Üstat Merağî'nin Ezher'ine karşı savaşına, İmam-ı Azam Ebu Hanife ve iki değerli imamın mezhebini, İmamü'l-Haremeyn ve Fahr er-Râzî gibi mutaassıp Şâfiîlere karşı kıymetli savunmalarına aykırılık teşkil ediyor değildir.[434]

Ülkemin âlimleri benim Cebri, Şeyh Zâhid'in Mu'tezile olmasına şaşırabilirler. Ancak bununla beraber ben, M. Kemalin memleketlerini lâdini inkılabın meydanı yapıp buna katlanan âlimlerin kendilerini, beni Eş'ârîlerin cebriliği, faziletli dostum Şeyh Zâhid'in de Mâturîdîlerin yahut İmamu'l-Haremeyn'in itizali ile ayıplayacak konumda gördüklerini sanmıyorum. Aynı şekilde Allah'ın fiillerini garazlarla talil konusunda faziletli dostum Şeyh Zâhid'in görüşü benim görüşümden farklıdır. Çünkü kendisi bu konuda da Mu'tezile yahut İbn-i Teymiye ve İbn-i Kayyım el-Cevziye'nin görüşüne meyletmektedir. Zira bu ikisi Allah'ın fiillerinde talili nefyeden

433. Şeyhülİslâmlık yaptığım dönemde onu dersiamlık vekâletine seçen benim. Bu öyle bir makamdı ki Mısır'da Ezher şeyhliği vekâleti makamı ona denk olmazdı. Bilakis Ezher şeyhliğinin kendisine denkti. Onu vekâlete ben seçtim derken bir minnet olarak söylemiyorum. Bilakis günümüz Şeyhu'l-İslâmlarına karşı iftihar olarak söylüyorum.

434. Te'nibü'l-Hatib ve en-Nüket et-Tarife kitapları Daru'l-Hilafedeki Fatih medreselerinin, son dönem Mısır'da bulunan medreselere karşı iftihara layık kitaplardır. Öyle ki bu iki büyük kitabın müellifi Asitane'deki medreselerden mezun olmuş ve Mustafa Kemal o medreseleri kaldırıncaya kadar orada Tabakatu'l-Fukaha ve'l-muhaddisin dersinin müderrisliğini yapmıştır. Daha sonra Mısır'a hicret etmiştir.

Mısır'da Tarih-u Bağdad'ı neşredenlerin ve onlara ulemanın kuyruğuna takılan yardımcılarının boynunda Hatib ve ondan İslâm'ın aydınlık yüzünün kızardığı yalanlar rivayet eden kimseler gibi hadis âlimlerinden oluşan Müslümanların selefinin rezil duruma düşme günahı asılı durmaktadır.

Hâsılı ben -bu söylediklerimi fazilet ve kemal ehlinin kadrini bilmekte üzerime vecibe görüyorum- dostum Şeyh Zâhidin -Allah onu İslâm için muhafaza eylesin- hadis ve fıkıh ilmi olan iki büyük okyanusta, eşi benzeri olmayan bir dalgıç olduğunu teslim ediyorum. Bu iki ilim İslâm'ın diğer dinlere, âlimlerinin de dini hakikatleri tahkik ve zabt konusunda diğer âlimlere üstün geldikleri dallardır. Binaenaleyh bu iki ilim Hz. Muhammed *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in Kur'ân'dan sonraki en büyük, en daim ve ondan da kapsayıcı mucizeleri olmuştur. Şöyle ki Kur'ân'ın icazını anlamak sadece Araplara mahsus iken fıkıh ve hadis ilimlerinin mucizelerini kavramak akıl ve insaf sahibi herkes için söz konusudur.

Sonra şunu diyorum ki: Allame Şeyh (Zâhid) kader meselesinde hata etmiştir. Hata etmeme gibi bir durumu da yoktur. Zira güzel kusursuz olmaz. Ben de onun dostuyum. Sevdiğimi hakka, doğruya iletme imkânım yoktur. Ancak Allah dilediğini iletir.

Eş'ârîlere dil uzatmakta ve çirkin ifadelerle eleştirmekte ileri gitmektedirler. Çoğu zaman kendisi de onları tenkit etmektedir. Ancak insan bazen tartıştığı, kendisine karşı mücadele verdiği kimsenin sözlerinin -onunla çok uğraştığı için- etkisi altında kalabilir. Ben onun mezhebini Allah'ın fiillerini hikmet ve maslahat ile talil eden Mâturîdîlere yormadım. Çünkü fiiller bunlara bina edildiği ve onlarla talil edildiği sürece hikmet ile garaz arasında bir fark yoktur. Herhangi bir fiili işlemeye iten hikmet failin, o fiili işlemekten garazıdır (gayesi, amacı). Aralarındaki fark tamamen lafzîdir. Bu bahsin bütün yönleri ile tahkiki daha önce geçmişti.

Buraya kadar yazdıklarımı H. 1190'da vefat eden Üstad Ragıp Paşa'nın hocası olarak bilinen Şeyh İbrahim el-Halebi el-Mezari'nin *el-Lüm'a* kitabına muttali olmadan önce yazdım. Daha sonra baskılı haline muttali oldum. H.1358 yılında basılmıştı, yani *Tahte Sultan el-Kader* kitabımdan altı yıl sonra. Kitapla beraber benim yazdığım ancak Şeyh Zâhid'in yazmadığını sandığım Şeyh Zâhid'in talikleri de basılmıştı. Baktım ki zât-ı âlîleri benim ve kitabımın adını vermeden mezhebimi kısa sert ifadelerle eleştirmiş. Şüphe yok ki benim mezhebim özellikle de dini bir konudaki anlayışım benim nezdimde kendimden daha önemlidir. Mezhebimi eleştirmek bana, beni eleştirmekten daha ağır gelir. Zât-ı âlîleri kullandığı o sert kısa cümlelerde hak üzere olduğundan o kadar emin ki sanki benim kitabımı okumamış yahut onun nezdinde kayda değer bir kıymeti haiz olmamıştır. Yahut bana duyduğu saygı kitabımı orada benimsediğim görüşlerin delillerine reddiye ile beraber tafsilatlı şekilde tenkit etmekten men etmiş olabilir. Ancak benim faziletli dostuma duyduğum saygı, ilmini ve ilimdeki kemalini takdirim -bu söylediklerimi Mısır'da geçerli olan adet üzere övgülerimi, tenkidin mukaddimesi olarak söylemiyorum- kendisi ile ihtilaf ettiğimiz, Allah'ın âlimlere tevdi edip gizlemeden beyan etmelerini istediği ilmi meselelerde onunla bir tartışma ile sarahaten (ismini verme) ile etkilenmekten daha büyüktür.

Şu var ki ben kitabımda harcadığım çabaların Şeyh Zâhid nezdinde zayi olmasından, nefesimi boşuna tüketmekten duyduğum hayal kırıklığının acısını gizleyemeyeceğim.[435] Onun gibi birisi tüketilen o nefesleri takdir etmiyor ve kitabın o uzun

435. Kitapta uzun uzadıya anlattıklarım: s.45-46'da şu şekilde özetledim: "Mezhepleri tafsil ve tetkike başlamadan önce kulların fiilleri hakkındaki inancımı özetle zikretmek isterim. Bu kitapta ispat etmeyi çok istediğim mezhebim kullar kendi iradeleri ve tercihleri ile Allah'ın yapmalarını irade ettiği şeyi yaparlar ve bundan şaşamazlar. Onların, yaptıklarını tercihleri ile yapmalarına nazaran onlar muhtar (hür) olurlar. Yine onların Allah'ın tercih etmelerini irade ettiği şeyden başkasını tercih edememelerine nazaran onlar mecbur olur (cebr altında) yahut mecbur gibidirler.
Ben bazı imamların söylediği ve muhakkiklerin tercih ettiği "ne cebir ne de tefviz (fiili tamamen kulun iradesine havale) vardır, bilakis iki durum arasında bir durumdur" gibi bir söz söylemiyorum. Bilakis aynı anda hem cebir hem tefviz vardır diyorum. Mecburun iradesi ile çakışan cebirden farklı bir cebir,

geniş sayfaları üzerine ihmal perdelerini çekiyorsa, gayrı kim takdir edecektir.

Daha önce zikretmiş olduğum "kendini boşa yorma" sözünden benim bu sadette kendisine karşı söylediklerimi dinlemediği ortaya çıkmaktadır. Bunu da meseleyi öldürmek için kasten, inceleme olarak değil inatla yapmaktadır. Dolayısıyla sözü dinleyip en güzeline tabi olan okurların hakemliğine başvurmak üzerime vacip oldu. Nitekim daha önce bu meseledeki görüşleri zat-ı alilerinin görüşü ile aynı olan Şeyh Bahiyt, Şeyh Muhammed Abduh, Şeyh Merağı ve *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi büyük Türk âlim gibileri ile münâkaşamda onların hakemliğine müracaat etmiştim. Ki bu Türk âlimin benim nezdimdeki makamı zât-ı âlîlerinin ve Yemenli âlimler İbnu'l-Vezir ve *el-Âlem eş-Şamih*'in sahibinin makamı gibidir. Günümüzde bu âlimlerde ve de çoğunluk olmalarında hatasında ısrar eden zat-ı alilerine güzel bir örnek de vardır.

Tahte Sultan el-Kader'de söylediklerimden sonra -ki kalbi şahit olarak kulak kesilenin gözünü doyuracak derecede çoktur söylediklerim- bu kitapta şunu söylüyor ve ilk olarak şuna dikkat çekiyorum: *el-Lüma*'nın müellifi ile değerli muallikin görüşleri İmamü'l-Harameyn'in görüşüne meyil ve müellifin on altı mezhebe ulaştırdığı mezheplerden bu mezhebi tercihte ittifak etmektedir. Müellifin ve muallikin İmam Eş'ari'nin İbane'deki mezhebini buna bağlamaya ve Mâturîdî mezhebiyle birleştirmeye çalıştıkları... Benim de *Tahte Sultan el-Kader*'de tenkidi için özel bölüm ayırdığım ve paramparça ettiğim o mezhep... Nitekim daha önce Şeyh Bahiyt'in Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğuna yaptığı tefsiri paramparça etmiştim. Çünkü o da ayeti kerimeyi kendisi de tercih ettiği *Lüm'a* sahibi ve faziletli muallikin de tercih etmiş oldukları mezhebe yorumlamak için zorlama bir tefsir yapmıştı. Yani ayeti kerimeyi biraz önce zikri geçen İmamü'l-Harameyn'in

---

müfevvizin (havale edenin) irade ettiğinden başka müfevvezün ileyhin (havale edilenin) tercihte bulunmadığı tefvizden farklı bir tefviz. Binaenaleyh insan dilediğini yapar ve Allah'ın dilemesini irade ettiği şeyden başkasını dilemez. O, Allah'ın dilediği ve kendisinin dilediğini aynı anda beraberce yapar. Burada tefviz vardır. Çünkü dilediğini yapmaktadır. Aynı zamanda burada cebir yahut benzeri bir şey vardır çünkü Allah'ın dilediğinden başkasını yapamamaktadır. Bu da -yani cebir ile tefvizi, teysir ile tahyiri cem- başka bir hükümranın güç yetiremediği Allah'ın kudretinin hususiyetlerindendir. İnsan bu şekildeki konumunda mecbur sayılıyorsa evet o mecburdur ancak yaptığı fiillerde mazur olmayan bir mecburdur.

Benim insan için mecburiyeti ve ademi mazuriyeti şeklindeki iki rüknü cemeden mezhebimi Allah Teala'nın **"Allah dileseydi sizi bir ümmet kılardı. Ancak o, dilediğini saptırır dilediğine hidayet verir. Elbette yaptıklarınızdan sorguya çekileceksiniz"** *(Nahl 93)* buyruğu şamildir. Bu ayeti kerimede kitapta tahkikine çalışılan meselenin beyanı vardır. Bundan dolayı kitabımın başına bu ayeti koydum. İşte bu ayet mezhepler arasında mutmain olduğum mezhebimin hülasasıdır. İki rüknü birlikte önemsemeyi kaçıran, nazarını biriyle sınırlayıp diğerini ihmal eden hangi mezhep olursa olsun ben onu mensuplarına ve savunucularına iade ediyorum. Tevfik Allah'tandır.

mezhebiyle Mâturîdîlerin ve Eş'âri'nin İbane'deki mezhebiyle bağdaştırmayan mezhep. Aynı görüşü paylaşanlar arasında faziletli muallik, kulların fiilleri meselesinde şu sözüyle ayrıcalık kazanmaktadır: "Şüphesiz beşer en açık bedihi hususlardan biri olan meselede ona en zor meselelerden birinin kisvesini giydirme safsatasından uzak değildir." Kendisi -şayet *Âlemü'ş-Şamih'in* müellifi Yemenli âlimin peşinden gitmemişse- ki daha önce onun rastgele ifadelerini değerlendirmiştik- benim bu meseledeki "en zor meselelerdendir" sözüme karşı tam zıt kutupta durarak mutaassıp bir tavır takınmıştır. Bu söz zât-ı âlîlerini meselenin tetkikinde büyük hatalara, açmazlara sürükleyecektir. Nitekim okuyucu buna muttali olacaktır.

Zâtı âlîleri, beğenisini kazanan ve İmamü'l-Harameyn'in mezhebini tercihte onun tercihinin tarafına geçtiği *Lüm'a* müellifinin bildiği kadarıyla âlimlerin on altı görüşe ayrıldıkları meselenin nasıl en açık bedihi meselelerden olduğunu düşünmemiştir.

Ayrıca tahlilinde zatı alileri, Lüm'a'nın müellifi ve Şeyh M. Abduh nezdinde İmamü'l-Harameyn'in görüşünün çelişkili olduğu bir mesele nasıl en açık bedihi meselelerden olur? Öyle ki İmamü'l-Harameyn'in görüşünün birinci bölümü Mu'tezile mezhebine, ikinci bölümü ise cebir mezhebine evrilmektedir. Buna karşı görüşün sahibi her ikisinden de beridir. *Tahte Sultan el-Kader*'deki mezhebini incelemeye ayırdığımız beşinci fasılda bu husus açıkça görülmektedir.

Ayrıca Şeyh Bahiyt ve Şeyh M. Abduh'un konusunu hakkıyla belirlemede hata ettikleri bir mesele nasıl en açık bedihi meselelerden olur? Öyle ki birincisi cebrin tembelliğe ve iş yapmada atalete sürüklediğini zannetmiştir. Hâlbuki mezhepler arasındaki tartışma, insanda tembellik eseri vuku bulan fiiller hakkında değildir. Bilakis fiilen ondan vaki olan fiiller hakkındadır; bu fiiller ondan müstakil olarak mı yoksa Allah'tan bir müdahale ile mi vuku bulmuştur?[436] İkincisi de *Tevhid Risalesinde* Mu'tezile mezhebini tenkid, İmamü'l-Harameyn'in mezhebini tercih esnasında -hâlbuki tahkik ettiğimiz gibi iki mezhep arasında mana yönünden bir fark yokturinsanın yapmak istediği fiillerin önünde beklemediği manilerin bulunuyor olmasını Mu'tezile mezhebinin aleyhine bir şey zannetmiştir. Hâlbuki insanın, gerçekleşmesinin önünde mâni çıkan fiilleri, fiilen vuku bulan fiilleri olan meselenin konusu dı-

436. Hâlbuki müdahale mezhebinde fiili yapma ile fiili terk eşittir. Kulun fiili yapmaya yönelmesi Allah'ın müdahalesi ile olduğu gibi fiilden el çekmesi de Allah'ın müdahalesi ile olmaktadır. Peki, neden bu mezhep benimseyenlerin nezdinde fiilden el çekmede etkili oluyor da fiili yapmaya yönelmede etkili olmuyor? Mezhebimizde olduğu gibi fiili işleme iradesi Allah'ın iradesine tabi ise Allah'ın iradesi de o fiilin gerçekleşmesine kesin olarak taalluk etmişse orada fiile yönelme yerine fiilden el çekme tasavvur edilebilir mi?

şına bir konudur. Mu'tezile, insanın yapmaya çalıştığı her şeyi yapabildiğini iddia etmiyorlar. Bilakis sadece yaptıklarına müstakil olarak yaptığını söylüyorlar.

Ayrıca aynı mezhebi savunmakta faziletli dostun ortağı olan Şeyh Bahiyt'i Allah'ın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunu taşımadığı bir mana ile tevile zorlamak, manayı da tersine çevirmek zorunda bırakan bir mesele nasıl en kolay en basit meselelerden biri olabilir? Nitekim dostum da âlimlerin "insan fiillerinde muhtar, ihtiyarında muztar (mecbur)" sözlerini tevil edip kelimeleri gerçek manasında tahrife zorlamıştır. Bütün bunlarla yapılmak istenen iki değerli üstadın bir meseledeki anlayışlarını her taraftan kuşatan nassa dayalı manilere karşı mukavemet etmektir.

Ayrıca büyük sahabi İmran b. Husayn'ın tabiinlerin dâhilerinden bir adamın yani Ebu'l-Esved'in aklını sınadığı bir mesele nasıl en açık bedihi meselelerden biri olabilir? Nitekim Müslim'in rivayet ettiği hadiste İmran şöyle demiştir: Ne dersin? İnsanların yaptığı ve çabaladıkları ameller... Haklarında hükmü verilmiş ve geçmiş bir kadere göre midir? Yoksa peygamberlerinin getirdiğine göre daha öncesinde belirlenmiş olmayan bir ameli mi yapmaktalar ve bununla da üzerlerine hüccet kaim olmaktadır? Ben de dedim ki: Bilakis hükmü verilmiş, geçmiş bir kadere göredir... Dedi ki: Peki bu zulüm olmaz mı? Dedi ki: Bu ifadesinden ürperdim. Dedim ki: Her şey Allahu Teâlâ'nın yaratması ve mülküdür. Yaptığından sorulmaz, onlar yaptıklarından sorulurlar. Dedi ki: (İmran) dedi ki: Allah'ın merhameti üzerine olsun! Sana yönelttiğim bu soruya aklını test etmekten başka bir şey istemedim. Müzeyne kabilesinden iki adam Rasûlullah'a gelip şöyle dediler: Ne dersin? İnsanların yaptıkları ve çabaladıkları ameller... Haklarında hükmü verilmiş ve geçmiş bir kadere göre midir? Yoksa peygamberlerinin getirdiğine göre öncesinde belirlenmiş olmayan bir amel mi yapmaktalar ve bununla da üzerlerine hüccet kaim olmaktadır? Buyurdu ki: *"Bilakis hükmü verilmiş geçmiş bir kadere göredir. Tasdiki (delili) de Allah'ın kitabıdır: "**Ve nefse ve onu düzenleyene. Sonra ona hem kötülüğünü hem ondan sakınmayı ilham edene**"*[437]

Hadisi *Tahte Sultan el-Kader*'de nakletmiştik, bu kitapta da nakledeceğiz.

Sonra bu meseleyi en açık bedîhî ve en kolay meselelerden sayan değerli dostum, bu meselede kendisine muhalefet edeni hatalı görmek ve en basit en kolay meselede hata ettiği için hatasına hiçbir mazeretini kabul etmemekte aşırı gitmiş olmaktadır. Ancak ben zatı alilerini en kapalı meselede hata etmiş sayıyorum. Kendisinin ve ta-

437. Şems 7-8

raftarı olan âlimlerin işledikleri hatalarda mazeret bildirmeye ihtiyaçları yoktur. Ki bu âlimlerin sayısı oldukça fazladır. Bu sözün manası şudur: Ben zât-ı âlîlerini hatalı görmekle hakkını teslim ediliyorum, ancak kendisi teslim etmiyor.

Bu noktalara; herkesten çok uyarmasını beklediğim kimseye bu uyarının pek bir fayda vermediğini gördüğü noktalara dikkat çektikten sonra derim ki: Mesele gerçekten kapalı bir meseledir. Kapalı olduğundan dolayı insanlar kadere iman ile doğru olarak uyuşmayan mezheplere meyletmektedirler. Ancak hakkı ikame konusunda bıkma-usanma ve İmam Gazzâlî'nin şu sözüne uyma hakkım yoktur:

Onlara ince ince iplikler eğirdim

Ancak iplerimi dokuyacak dokuma bulamadım.

Ben de eğirme çıkrığımı kırdım attım.

Bilakis ben *"Nice tebliğ edilenler vardır ki dinleyenden daha iyi kavrarlar"* buyuran imamların imamı Hz. Muhammed *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'e uyacağım.

Diyorum ki: *el-Lum'a* müellifi ve başkaları kulların fiilleri meselesinde mezheplerin sayısını tutmuşlardır. Ben ise bunun sayısını tespitte bir fayda görmüyorum. İhtilafı özetlemeyi ve iki görüşle sınırlandırmayı tercih ediyorum: Cebir yahut tefviz. İki durum arasında bir durum bulmaya çalışanlar mutlak surette farkına varmadan da olsa iki taraftan birine düşeceklerdir. Çünkü insan, Allah onu kudret ve irade sahibi olarak yarattıktan sonra ya fiillerinde müstakildir. Nitekim bu, Müteselsile ve mezhebi bu mezhebe evrilen İmamü'l-Harameyn, Mâturîdîler gibilerinin mezhebidir. Hatta görüşü Mu'tezile'ye yakın bazı muhakkik âlimlere göre Ebul Hasan el-Eş'ari'nin de mezhebidir. Ya da insan fiillerinde müstakil olmayacaktır. Şöyle ki, Allah'ın onun fiilini yaratmaya yahut iradesini yönlendirmede bir müdahalesi vardır. İnsanın müstakil olmasını nefyeden ikinci şıkta Mutezile ve onlara ilhak olanların dışındakilerin hepsi girer. Hepsinin mezhebi de –ki bunların arasında vasıta arayanlar da vardır- cebirde son bulur! Bu kavrama kabiliyeti olan kulaklara yönelttiğim kesin ifadedir. Çünkü az olsun çok olsun Allah Teâlâ tarafından insanın fiili yahut iradesi veya kalbinin meyli üzerindeki her tesir yahut her müdahale mutlaka insanın o fiilde sahip olduğu paya galip gelecektir. Bu galibiyet ister fiillerin başlangıcı üzerinde düşünmekle akli bakış açısı noktasında zahir olsun ister Mu'tezile dışındaki mezhepleri insanın fiillerini yaratan Allah'tır demek zorunda bırakan Allah Teâlâ'nın: **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğuna ve **"Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır"**[438] buyruğundaki nassın sarîh ifadesinden alınmış olsun.

438. *Saffat*, 96

Her ne kadar onlardan çoğu iradenin de bu fiillerden biri olduğunu gözden kaçırsa da. Zira irade "kararlılıkta azim" şeklinde açıklanan kalbin fiilinden ibarettir. Bundan dolayı Allame Beydavi *Et-Tavali'* kitabında kula izafe edilen "kesb"i bu azim ile tefsir ettikten sonra şöyle demiştir: "Bu da yine müşkildir. Konunun zorluğundan dolayı selef ulema bu konu hakkında (kader) tartışanları tenkid etmişlerdir." Bu konuda bize muhalif ve Allah'ın kulları üzerindeki meşietini kulların meşietine bağlı, onların tercihlerine tabi yapanlar ilk ayetteki manayı tersine çevirip "Onlar dilemeden Allah dileyemez" demektedirler. Tefsir yerine koydukları bu değişimde, ben bu sadette merhum Şeyh Bahiyt ile münakaşa ettikten ve kimseye söyleyecek söz bırakmadıktan sonra hiçbir mazeretleri yoktur. Bkz. s.80-103

Faziletli dostun meşiet ayeti hakkındaki sözleri Şeyh Bahiyt'in sözlerini özetlemeye ve başka lafızla ifadeye dönmektedir. Buna göre onlar nezdinde kulların meşietlerinin meydana gelme yeri Allah'ın meşieti değil bizzat kendileri olur. Sonra da Allah'ın meşietine, meşietlerinin onları meşiet sahibi yaratma konusunda Allah'ın meşietine borçlu olmasıyla hak ettiği ehemmiyeti vermekle teselli olmaktadırlar. Onlara göre ayet yani Allah Teâlâ'nın İnsan suresinden sonra Tekvir suresinde tekrar edilen "Allah dilemezse siz dileyemezsiniz" buyruğu, insanlarda bir kısmını ki onlar da -her iki surede bu ayetten önce gelen siyak mucebince- insan suresinde rablerine ulaşmak için yol tutanların, Tekvir sûresinde de müstakim olanların... İnsanlardan bu iki taifenin, sahip oldukları bu güzel meşietin Allah'ın meşieti olmasaydı, meşiet ve ihtiyar sahibi olarak yaratılmış olmaları ile kendileri için mümkün olmayacağına dikkatlerini çekmektedir. (Öyle olmasaydı) Ayetten anlaşılan lütfu kötü meşiet sahipleri ile ortak oldukları yaratılışlarının aslından geldiğini görürlerdi. Zira onlar da meşiet ve ihtiyar sahibi olarak yaratılmışlardır.

Bize göre ayetten anlaşılan lütuf daha büyüktür ve iki taifeye mahsustur: Rablerine ulaşmaya yol tutanlar, müstakim olanlar... Onlar Allah'a, sadece onları meşiet ve ihtiyar sahibi yaratmış olmasında değil bilakis bu meşieti ve ihtiyarı saadetlerine vesile olacak şekilde kullanmalarında da borçludurlar. Bu lütuf onları, onlar gibi meşiet ve ihtiyar sahibi yaratılmış sonra bu yaratılışları kendilerine fayda vermeyen bilakis zarar veren hemcinslerinden ayırt eden özellik olmuştur. Bu ayrıcalık da ayetten anlaşılan o lütfu doğru açıklayan özelliktir. Yoksa zikredilen iki taife istikamette ve rablerine yol tutmakta faziletin kendilerinden geldiğini iddia ederlerdi. Yaratılışlarının aslında onları meşiet sahibi yapan Allah'ın meşietinde görmezlerdi. Çünkü bu durumda meşiet onlarla ve onlar gibi meşiet sahibi yaratılmış olanlar arasında ortaktır. Ancak bu yaratılış istikametinde yahut rablerine yol tutmalarında onlara etki etmemiştir.

Garip olan durumlardan biri, faziletli dostun tefsirinde tartışılan meşiet ayeti gibi değerlendirilmesi için getirdiği ayet ki bu ayet Allah Teâlâ'nın **"Onlar İslâm'a girdikleri için sana (lütufta bulunmuş gibi) minnet ediyorlar. De ki: Müslüman olmanızı benim başıma kakmayın. Bilakis Allah sizi imana muvaffak ettiği (lütufta bulunduğu) için minnet eder. Eğer imanınızda sadık samimi iseniz"**[439] buyruğudur -muhataplar üzerine minneti, lütfu dile getirmektedir. Bu lütuf ve minnetin mahiyeti ise sadık olmaları şartına bağlı olan imana onları hidayet etmiş olmasıdır. Bu ise **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunun tefsirinde söylediğimiz gibi sadık müminlere mahsus mümtaz (ayrıcalıklı) bir nimettir. Faziletli dostumun icazlı nazıma yakışan önemli manadan boşaltılan tefsirinde dediği gibi Allah'ın meşiet ve ihtiyar sahibi yarattığı herkes şamil değildir. Bu boşluk zât-ı âlîlerinin tercihini, Allah Teâlâ'nın **"Hiçbir şey hakkında 'ben bunu yarın muhakkak yaparım' deme. Ancak Allah dilerse"**[440] buyruğunda bulunan ve istisna şeklinde bizim ayetle tamamen uyumlu olan istisnaya tatbik edildiğinde net biçimde ortaya çıkmaktadır. Buna göre zatı alilerinin mezhebine göre mana *"Hiçbir şey hakkında 'ben bunu yarın muhakkak yaparım' deme. Ancak Allah dilerse."* Yani Allah'ın beni meşiet ve ihtiyar sahibi olmamı dilerse, olur. Sanki kendisi yarındaki fiilini daha önce olmuş bitmiş olan insan olarak yaratılmasına bağlamıştır. Bu ise bomboş bir manadır. *Tahte Sultan el-Kader*'de buna işaret etmiştim. Ancak bu da dostum görüşünü doğruya çevirmekte bir fayda vermedi. Keza boşluk Allah Teâlâ'nın **"Fakat Allah size imanı sevdirdi ve onu kalplerinizde süsledi. Küfrü, füsuku, isyanı size çirkin gösterdi. İşte bu vasıfta olanlar raşid (doğru yolda) olanlardır. Allah'tan bir lütuf ve nimet olarak"**[441] buyruğunda da ortaya çıkmaktadır. Şayet Allah'ın kullarının fiilleri üzerinde ancak onları yarattığı esnada meşiet ve ihtiyar sahibi yaratması dışında bir meşieti, onları yarattıktan sonra hayırlarına ve şerlerine herhangi bir müdahalesi bulunmuyorsa,

Sonra Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunu faziletli dostun ve Şeyh Bahiyt'in kulların fiillerindeki meşietini, Allah'ın onların fiilleri ve meşietleri hususundaki has meşietine değil de onların kudret ve meşiet sahibi olarak yaratılmasındaki genel meşietine bağlanması şeklindeki tefsirlerinde... Ayetin zahiri manasında bırakılması halinde meşietleri üzerindeki cebri feda etmeye çalıştıkları bu tefsirde, kulların fiillerinin ve bunlara taalluk eden meşietlerinin, kendi hususiyetleri ve hayır ve şerre ayrılan tafsilatları –ki bunlar da cüzi fiilleri ve meşiet-

439. *Hucurat*, 17

440. *Kehf*, 23-24

441. *Hucurat*, 7-8

leridir- ile bunlardan hiçbir şeyin vuku ve varlık sahasına çıkmaması icap eder. *"Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz"* buyuran ve üzerinde icma edilen Nebevi hadis muktezasınca böyle olmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın insanları kudret ve meşiet sahibi yaratmadaki meşieti, bu muayyen fiilin veya şu muayyen fiilin failleri olmaları meşieti değildir. Bundan dolayı Mu'tezile insanın dileyip işlediği şer fiili Allah'tan bir meşiet olmaksızın vuku bulur. Hâlbuki Mu'tezile Ehl-i sünnet ile beraber Allah'ın insanı meşiet ve kudret sahibi yaratma meşietinin varlığını kabul etmektedirler. Allah'ın, kullarını kudret ve meşiet sahibi yaratması meşieti onların fiillerinden her bir fiili, meşietlerinden her bir meşieti içerseydi Mu'tezile'nin Allah'ın kullarının şer olan fiillerinde meşietlerini inkâr etmelerine imkân olmazdı. Ayrıca Ehl-i sünnet de onlara reddiyede Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğu ile istidlal etmelerine ihtiyaç kalmazdı. İmam Râzî Allah Teâlâ'nın **"Şüphesiz bu bir öğüttür. Artık dileyen rabbine (ulaştıracak) bir yol tutsun. (Ne var ki) Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"**[442] buyruğunun tefsirinde şöyle demiştir: Bu âyet-i kerîme kendisinde cebir ve kader dalgalarının çarpıştığı ayetler cümlesindendir. Kaderî olan, **"artık dileyen rabbine (ulaştıracak) bir yol tutsun"** buyruğuna sarılır ve "bu açık olarak benim mezhebimi ifade ediyor" der. Benzeri de **"artık dileyen iman etsin dileyen küfretsin (inkâr etsin)"**[443] buyruğudur. Cebrî olan da şöyle der: "Bu ayet arkasından gelen ayete -ki o ayet de **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğudur- eklendiğinde ikisinin toplamından "cebir" mezhebi sarâhaten çıkar." Râzî'nin sözü özetle olarak burada bitti. Bu izahtan ayetin manasının ne olması gerektiği anlaşılmış olmaktadır.

Kulların meşîetlerinin müstakil olduğu mezheplerini, Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunda geçen ve meşietleri üzerinde hükümran meşietini, onları kudret ve meşieti ile tevil ederek ayetle çakışmaktan kaçırmaya çalışanların gayretlerini düşürmek için şunu demek hakkımızdır. Ya -cüzi iradeleri ile ifade edilen- kulların mahsus meşietlerinin yanında Allah'ın meşietlerinin varlığını inkâr edecekler... Buna bağlı olarak, aynı zamanda meşiet ayetini siyakına ve muhtevasın muhalif olacak şekilde tevil eden hasımlarımızın da mezhebi Ehli Sünnet mezhebinde Allah Teâlâ'ya nispet edilen o fiillerin yaratılması, Allah'ın meşietinden hâli olur. Ya da kulların meşietlerinin yanında Allah'a mahsus o meşietleri inkâr etmeyecekler. Bilakis ancak aksini iddia ederek meşietlerinin onun meşietine tabi olmasını inkâr edecekler. Nitekim Allah Teâlâ'nın kullarının ihtiyari fiillerini meşietlerine muvafık olarak yaratması değişmez bir sünnettir (kanundur) diyen Mâturîdî

442. *İnsan*, 29-30

443. *Kehf*, 29

mezhebi buna dönmektedir. Ki biz bu mezhebi *Tahte Sultan el-Kader*'de tenkit etmiş ve bunun kulların fiillerini kullara tefviz etmekte Mu'tezile'den daha ileri olduğunu görmüştük.

Ayetin tefsirinde bize muhalif olanların görüşlerini yorumlamadaki son takdire göre netice siyaktan ve muhtevadan daha çok uzak olur. Çünkü ayet **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** demektedir. "Siz dilemezseniz Allah dileyemez" demektedir. Bundan dolayı faziletli dostum ve Şeyh Bahiyt bunu tercih etmemişlerdir.

Binaenaleyh:

Allah'ın kullarının fiilleri üzerinde iki meşieti vardır:

Birincisi: Onları meşiet sahibi yaratmaya taalluk eden genel meşiet. Yani onları, dilemeye ve kendilerinden sadır olan muhtelif fiilleri meşietlerine bina edilmiş yapmaya istidatlı (yaratmaya taalluk eden meşiet) Allah'ın bu meşieti Allah Teâlâ'nın **"dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir"**[444] buyruğunda mezkûr meşietten başkadır. Çünkü birinci meşiet tefviz meşietidir.

İkincisi: Tahsis meşieti Allah Teâlâ da genel olan ilk meşieti itibarıyla hidayet bulanların hidayetini, dalalete düşenlerin dalaletin dilemiş olmaz. Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğundaki meşieti ikinci meşiet kabilindendir.

Allah Teâlâ'nın iki meşietinin manalarının hâsılı, Allah kullarının fiillerinin kendi meşietleri üzerine bina edilmiş olmasını dilemiştir. Böylece fiillerini kendi meşietleri ile yaptıkları için fiillerinde muhtar olmaktadırlar. Bununla beraber Allah Teâlâ yine meşietlerinin de kendi meşieti üzerine bina edilmiş olmasını dilemiştir. Böylece Allah meşietleri üzerinde tesir etmek vasıtası ile fiilleri üzerinde müessir olmaktadır. Onlar da bu suretle fiillerinde muhtar, meşietlerinde muztar (mecbur) olmuş olurlar. İşte Eş'ârî mezhebinin nihai noktada vardığı "vasıta yoluyla cebir" in manası budur. Yani meşietleri üzerindeki cebir yoluyla fiilleri üzerinde cebir...

Kullar, ihtiyarları (tercihleri) üzerine bina edilmiş olduğu için fiillerinde doğrudan mecbur değildirler. Bundan dolayı Eş'ârî mezhebi insanın ihtiyarını (tercihini) kökünden inkâr eden sapık Cebriye mezhebinden ayrılmaktadır. Aynı şekilde onlar yani Eş'ârîler diğer Ehl-i Sünnet mezhebi Mâturîdîlerle fiillerin, Kur'ân'ın nassıyla her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın yarattığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda muhalif olan, insanın ihtiyari fiillerinin Allah Teâlâ tarafından ona tefviz edildiğini

444. *Nahl*, 93

söyleyen kaderi Mutezile mezhebidir.

İnsanın o fiilleri tercihine gelince Eş'ârîler bunun da fiilleri gibi Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mâturîdîler insanın tercihinde müstakil olduğunu iddia ederler. Kulun fiillerini yaratan ve her şeyi yaratan Allah, onun tercihini yaratmış değildir. Çünkü yaratma mevcudata taalluk eder, ihtiyarın (tercihin) ise onlara göre bir varlığı yoktur. Onları bunu söylemeye sevk eden etken, insanı eğer tercihinde müstakil değilse fiillerinde cebirden kurtarmaktır.

Hak olan ise insanın iradesinden farklı olmayan ihtiyarını (tercihini), mevcudattan çıkarmak mümkün değildir. Bunun cüzi bir irade olduğu iddiasıyla mevcudattan çıkarma yolları, onlar için tutarlı değildir. Bilakis hariçte insana mensup olan iradelerden mevcut olan ondan sadır olan ve muayyen durumlara Taalluk eden cüzi iradelerle sınırlıdır. Buna göre hariçte cüziyyâtı yani taayyün ve teşahhusu sayesinde gerçekleşen bu iradeleri -nasıl ki hariçteki mevcut küllinin kendisi değil de küllinin cüzileri oluyorsa- evet onları kalbin fiillerinden sayabiliriz. Bu haliyle insanın sair fiilleri gibi Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanı ihtiyari üzerindeki cebir vasıtasıyla fiilleri üzerinde cebirden kurtarmak mümkün değildir. Hatta insanın ihtiyarı mevcudattan ve mahlûkattan olmasa dahi... Çünkü tercihin, Allah'ın insanın kalbinde yaratmış olduğu sâikten etkilenmiş olması kâfidir. Ancak Eş'ârîler sâikin tercih üzerindeki etkisinden gelen bu cebri, tercihe nispet edilen fiillerde cebir bulunmaması, yine onlara göre (bu konuda) tercih bila muraccih caiz olduğu için tercihin sâikten etkilenmiş olmasını kabul etmemekle yorumlayarak bertaraf ediyorlar.

Bilakis onların mezhebine "mutavassıt cebir" yani vasıta yoluyla cebir tercihin de fiiller gibi Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olmasından gelir. Mâturîdîler ve onlar gibi cebri kabul etmeyenlere gelince, onlara göre de tercih bila muraccih caiz olduğu için sâikin zorunluluk derecesinde tercih üzerindeki tesirini inkâr ettikleri gibi tercihin Allah tarafından yaratılmış olmasını da inkâr etmektedirler. Nitekim yakın yerde bunu reddiyesiyle beraber zikretmiştik.

Ben bu mezhebe insanın tercihini, fiilleri gibi Allah'ın yaratmasının Taalluk ettiği mevcudattan saymamaları konusunda muhalefet ediyorum. Her iki mezhebe de insanın fiillerinde tercih bila muraccihin caiz olması konusunda, muhalefet ediyorum. Bu hususu *Tahte Sultan el-Kader*'de (s.126-137) tahkik etmiştik. Dolayısıyla fiillere cebir, tercihin ya Allah'ın yaratması olması yahut zorunluluk derecesinde sâikin etkili olmasından gelir. Nitekim bunu da *Tahte Sultan el-Kader*'de tahkik etmiştik. Burada makul yorum cebrin, failin tercihini ifsat edici olmayacağı ile sınırlı kalır. Çünkü bu, ikrahın, ikrah edilenin iradesine aykırı olup tamamen yok etmese de ifsat

etmesi gibi onun iradesine aykırı değildir. Bizim izah sadedinde olduğumuz cebir – bu durumda- mecbur olan kimse nezdinde Allah ile kulu arasında olan hususunda benzeri olmayan sevilen bir cebir olur. Onlar dilediklerini yapıyorlar Allah'ın yapmamalarını dilediğinden başkasını dilemiyorlar. Ki bu da Allah Teâlâ'nın **"şüphesiz bu bir öğüttür. Artık dileyen rabbine ulaştıran bir yol tutar. Ne var ki Allah dilemese siz dileyemezsiniz"**[445] buyruğunun lafzı budur. İnsanın fiillerindeki konumunda cebri -ayetin muktezasınca Allah'ın meşietine tabi olan meşieti üzerindeki cebir vasıtası ile dahi olsa- kökünden kaldırmaya çalışanlar -faziletli dost da onlardandır- ayetin tefsirinde manasını değiştirecek derecede uzaklaşmışlardır.

Dostum ise bunlara ilaveten insanın "vasıta yoluyla cebir" deki konumunu izah eden "fiillerinde muhtar (tercih sahibi), tercihlerinde muztar (zorunlu)" kelimesinin tefsirini (kendine uydurmaya) onların ayetin manasındaki tefsirden daha uzak zorlama yorumlarla açıklamaya çalışılmıştır. Diyor ki: "Evet kul fiilinde muhtar, ihtiyarında mecburdur. Bu da o ihtiyar sahibi olarak yaratılmıştır, cibilliyetinde (yaratılışında) ihtiyar vardır. Dolayısıyla onun duvar gibi muhtar olmama gibi bir durumu olamaz."

Bu izah en garip açık mükaberelerden biri olmanın yanında kelamı sahibinin kastetmediği manaya yorumlamanın en korkunç örneği vardır. Çünkü ulemadan bu kelimeyi söyleyenler vasıta yoluyla cebir yani insanın fiilleri üzerinde tercihi üzerindeki cebir yoluyla cebir mezhebinin hasımlarından değildirler. Faziletli dostum gibi... Bilakis bu mezhebi ikrar eden taraftarı olan ulemadandırlar. Ayrıca onlar bu sözü cebir mezhebinin inkâr ve onu Kaderiye Mutezile mezhebine dönüştürmek sadedinde söylememişlerdir. Yine dostumun tefsir ettiği şekilden farkı tefsir etmenin kulu duvar gibi yapacağına dikkat çekme yoluyla daha ötesine de gitmemişlerdir. Ancak bu mutavassıt cebir mezhebinin sahipleri olan Eş'ârîlerin kendi mezheplerine göre insan bu şekilde olmadan önce duvar gibi olmaları icap eder. Kendi mezhepleri olan bu mezhebin hülasası hakkında konuşan âlimlerin de iki defa onlar gibi olmaları gerekir. Çünkü kişinin mezhebini, hasımlarının mezhebine ve onda ötesine çevirecek şekilde açıklaması, tevil etmesi makul ve malum bir şey değildir. Sanki onların tarafına sığınıyormuş ve mezhebinden tevbe ediyormuş gibi yapması... Faziletli dostun âlimlerin mutavassıt cebir mezhebini özetleyen sözlerinde yaptığı budur. Kendini fuzuli olarak onların naibi yaparak insanı duvar gibi yapan mezheplerinin şerrinden korumaya çalışıyor.

445. *İnsan*, 29-30

Vakıa âlimler insan hakkında "fiilinde muhtar, ihtiyarında muztar yahut mecburdur" sözleri ile cebir ve tefviz durumları arasında vasıtalı bir durumu kastetmişlerdir. Faziletli dostumun sözlerini açıkladığı şekil iki durum sadece bir durum yapmaktadır. O da Kaderci Mu'tezile mezhebini temsil eden tefviz. Diğer durum olan cebri de yine tefvize çevirmekte ve onu pekiştirmeli bir tefviz haline getirmektedir. Tabii ki bunun Eş'ârî mezhebiyle bir alakası yoktur. Bilakis zıddı ve zıddından fazladır.

Burada mutavassıt cebir yani ihtiyarda cebir vasıtasıyla fiilde cebir mezhebini özetleyen bir vecize daha vardır. Bu söz muhakkik kelamcılara nispet edilmekte ve zatı alilerinin yanlış tefsir ettiği söze benzemektedir. O da "insan muhtar (hür) suretinde muztar (mecbur)dur" sözüdür. Allâme Teftazâni *Şerhu'l-Mekâsid*'de şöyle demiştir: "Kendisi ile beraber fiilin yahut terkin icap ettiği sâik ve meşietin meydana gelişinin bizim meşietimiz ve ihtiyarımız ile olmadığı aşikârdır. Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğu ile **"De ki: Hepsi Allah'tandır"** buyruğunda işaret bunadır. Bundan dolayı muhakkik hâl ihtiyar olsa da mealin (nihai halin) cebir olduğu ve insanın "muhtar suretinde muhtar" olduğu görüşündedirler."

Faziletli dostum muhakkiklerin cebri ilk sözden daha mübalağalı şekilde ikrar eden bu sözünü, ilk sözü tefsir ettiği gibi Mutezile mezhebine çevirecek şekilde tefsir edebilecek mi? Özellikle Allâme Teftazâni'nin mealin cebir olduğunu açıkça söylemesinden ve bunu Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğu ile teyit ettikten sonra. Faziletli dostum ve diğer zamane âlimlerinin Allame Teftazâni'nin anlamadığı manayı anlamak için zorlama tefsir yaptıkları buyruğu ile...

Allâme *Şerhu'l-Mekasid*'in başka bir yerinde şöyle demiştir: " Biz de diyoruz ki: Hak bazı din önderlerinin söylediğidir: Ne cebir ne de tefviz. Bilakis iki durum arasında bir durum, şöyle ki mebadi-i karibe kudret ve ihtiyarından mebadi-i baide acz ve ıztırarındandır. Çünkü insan muhtar suretinde muztardır. Yazanın elindeki kalem, duvarı yaran kazık gibi. Akıl ehlinin sözlerinde şu bulunur: Duvar kazığa dedi ki: "Neden beni yarıyorsun?" Dedi ki: "Beni çakana sor."

Ben de Allâme'nin hak gördüğü ve bazı din önderlerinden başka bir ibareyle muhakkiklerden naklettiği görüşün hak olduğuna inanıyorum. Ancak bana göre vermiş olduğu kalem ve kazık örneği tartışmalıdır. Çünkü iki örnekte bulunan örnek mahza cebirdir. Kalemin yahut kazığın muhtar sureti dahi yoktur. Hâlbuki insanın muhtar suretinde muztar olduğunu söyleyen muhakkik âlimler bu sözleri ile ilk söz sahibinin kastetmiş olduğu iki durum arasındaki durumu kastetmişlerdir. Her ne kadar cebir ve zorlama tarafı kudret tarafında tercihli ve mahza cebirde bulunan kuvvete

eş değer olsa da... Bununla beraber muhakkiklerin sözlerinde sûreten dahi olsa ihtiyar vardır. Şayet yazanın elindeki kalemin çakanın elindeki kazığın yazanın ve çakanın şuur ve tercihi ile uyuşan bir şuuru ve tercihi olsaydı bunları örnek vermek insanın Allah'ın elindeki konumuna tam mutabık olurdu. Nitekim *Tahte Sultan el-Kader*'de beşerin, kaderin sultan altındaki konumuna tam mutabık bir örnek bulunmadığını söylemiştik. Batıda veya doğuda müelliflerin getirmiş olduğu her örneği de eleştirmiştik. Bundan dolayı her örneği de eleştirmiştik. Bundan dolayı bu mesele, faziletli dostum en bedihi meselelerden görse de dünyanın en zor meselesi olmuştur.

Hatta ben muztarı olan insanda sûri olan ihtiyar ile yetinmiyorum. Binaenaleyh diyorum ki insan yaptıklarını ve terk ettiklerini tam gerçek bir ihtiyar ile yapar ve terk eder. Ancak bu ihtiyarın Allah'ın ihtiyarı ile uyuşması zorunludur.

Sanki zorunluluk, bizim "Allah'ın ihtiyarı ile uyuşmaktadır" dediğimiz her ihtiyardan vazgeçme ve başkasına yönelme imkânı bulunan insanın kendisinde değil ihtiyarındadır. Bu durumda kendisine yönetilen ihtiyarın Allah'ın ihtiyarı ile uyuşan ve ona tabi olan ihtiyar olduğu, vazgeçilenin ise uyuşmadığı ortaya çıkar.

İnsanın bu dakik konumu ile alakalı *Tahte Sultan el Kader*'de (s.147-157) geniş bir izah vardır. Nihai hali kaçmış olduğu cebirde, meşietinin, Allah'ın meşietinin tesiri altında olması açısından son bulan insan hakkında: "O, meşietinin farklı hallerdeki tezahüründe, kendisinden sadık bir rağbet ve gönül hoşluğu ile Allah'ın meşieti ile çelişmediği için ne mecburdur ne de ikrar altındadır" dersen seni tasdik eder.

Allah'ın meşietinin onun meşieti üzerindeki etkisi meşietini, kalbinde onun (Allah'ın) meşietine zorlama ve ikrah kabilinden olmayan bir şekilde çeken bir "sâik" yaratmak yoluyla teşvik ve ikna kabilinden bir tesirdir. Şüphesi bu teşvik de aziz (her şeyde galip) mülkünde onun dilediğinden başka gerçekleşmeyen aziz ve muktedir olanın teşviki olduğu için tesirde cebir ve ikrahtan daha güçlüdür. Kulun dileyip gerçekleşen her şey, Allah'ın, kendisinin gerçekleştiği başkasının gerçekleşmediği dilediğinden başkası olmaz.

Bundan dolayı dostumuzun cebir mezhebine tenkit sadedinde söyledikleri, bu mezhepte insanı duvara benzetmesi bizim benimsediğimiz cebre hiçbir şekilde dokunmaz. Bu cebir, mecburun iradesine tercihine hiçbir şekilde muarız olmaz, herhangi birini tamamen çekip almaz, ikrahın müradifi olan cebrin ifsat ettiği gibi ifsat etmez. Kulun iradesi ve tercihi Allah'ın elinde yazanın elindeki kalem gibi bir araç değildir. Araç olsalardı kalem gibi olmazlardı. Siz hiç tercih ve irade türünden olup

muhtar ve müridin elinde olmayan bir araç gördünüz yahut duydunuz mu? İşte bütün bunlar meselenin kapalı, çetrefilli olmasını gerektirmektedir. Biz, "insanın ne ihtiyarı ne de iradesi vardır" deseydik mesele kolay, insan da duvar gibi olurdu. Ancak bu söz, faziletli dostun dediği gibi batıl ve bedahetle çakışan bir söz olurdu. Mutezilenin, İmamü'l-Harameyn'in, Mâturîdîlerin yahut dostumun dediği gibi "kul fiil ve terki tercihte hürdür. Ne kendisi ne tercihi Allah'tan bir lütuf olarak verilmesinde etkisi vardır. Öyle ki Allah onu cansız varlık olarak değil insan olarak yaratmıştır" deseydik mesele yine kolay olurdu. Ancak bu söz insanın gerçek konumuna mutabık olan hakka mutabık olmayan bir söz olurdur. Bu mezhebe göre kişinin kadere mâni ehemmiyeti olmayan hatta manası olmayan bir şey olurdu. Çünkü bu iman, fiilin meydana gelmesi onların üzerinde değişmez bir tertip sonucu meydana gelen kendi zatının kudret ve iradesine imandır. Artık meydana gelmesi ister Allah'ın yaratması ile isterse kendisinin yaratması ile olsun. Bu kadere iman olmaz. Buna göre de "kadere iman" ifadelerinden sonra hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna demek münasip olmaz. Bilakis "insanın kendisindedir" demek gerekir.

Hak olan şekliyle kadere iman ve hayır ve şerrin Allah'ın iradesine bağlanması ancak Allah'ın iki meşietinin varlığını ikrar yoluyla akledilebilir, kavranır:

Birincisi: İnsanı kudret ve irade sahibi yaratmaya taalluk eden meşieti.

İkincisi: İnsanın hayır veya şer olarak yaptığı her fiil sırasında fiili failin meşieti ile uyumlu yaratmak için olan meşieti.[446] Hak mezhep mensupları da Allah'ın kulların fiillerini yarattığı konusunda icma etmişlerdir. Faziletli dostun da Allah'ın insanın fiillerine taalluk edenin yanında olan meşietinin onu kudret ve irade sahibi yaratma sırasındaki meşietinden farklı olduğunu kabul etmemesine rağmen onlarla beraber olması icap eder. Öyleyse Allah'ın kulların fiillerini vaktinde yaratması ondan bir meşiet olmadan mı olmaktadır?

Aklın ve mantığın şüphe duymayacağı en doğru söz şudur. Allah'ın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunu cebirden uzaklaştırmak için her zorlamaya başvuran ve bu amaçla Allah'ın insanın hususi olarak fiillerine taalluk eden meşietini inkâr eden yeni ulemanın hepsi farkında olmadan kulların fiillerini yaratması Allah'a değil de bizzat insanların kendilerine isnad etmek konusunda Mu'tezile mezhebini kabul etmiş oluyorlar. Çünkü meşiet olmadan yaratma olmaz. Eğer o fiilleri yaratan Allah değilse, ayette ifade edildiği şekliyle kulların meşietlerini kendisine bağlayacak onları kudret ve irade sahibi yaratma meşietinden başka olan bir meşie-

446. Allah'ın, insanı kudret ve irade sahibi yaratma meşietinden farklı olan bu meşieti, fiil hayır olursa Allah'ın tevfîki, şer olursa rüsva etmesi olarak isimlendirilir.

tinin bulunması mümkün değildir. Çünkü onların meşietine ayette bağlandığı gibi bağlanmış olan bu meşiet bulunmuş olsaydı bu meşiet ayetteki bağın kendisine olmasına her yönden Allah'ın, zaman, mana siyak ve sibak ile ilgili meşietlerinden uzak olan meşietinden daha müstahak olurdu. Daha önce de bu uzaklığa dikkat çekmiştik. Nitekim hasımlarımız da -farkında olmadan dahi olsa- Allah'ın o yakın meşietini inkâr ettikleri ve bu inkâr uğruna kulların fiillerinin yaratılması konusundaki mezheplerinden çıkınca bu uzaklığı itiraf etmiş oluyorlardı. Bu konunun da bu şekilde anlaşılması gerekir.

Zamane âlimlerini, vasıta yoluyla cebri inkârlarının sonra da o inkârı aklamak için kulların fiillerini vaktinde yaratmaya taalluk eden Allah'ın meşietlerini inkârlarının sürüklediği garip hatalardan biri de merhum Şeyh Bahiyt'in Allah Teâlâ'nın **"Rabbin dileseydi bunu yapmazlardı. Onları iftiralarıyla baş başa bırak!"**[447] buyruğunun tefsirinde söylediği: "Onların bu fiili işlememelerini dileseydi onları mecbur, cemadat gibi kudret ve iradeden mahrum olarak yaratırdı" sözdür. Bu tefsir, Mu'tezile'nin bu ayette Allah'ın meşietini zorlama ve mecbur etme meşietine yormalarıyla yaptıkları tefsire benzemektedir. Her ne kadar bir yönden tefsirin aynısı olmasa da. Yahut evla olan onların tefsirleri, ayete nispetle Şeyh'in tefsirinden daha az uzak olsa da. Her ne ise bu iki tefsir bir değil yakındırlar. Çünkü o âlimler cebirden kaçarken ikrar etmeksizin Mutezile mezhebin sarılmış olmaktadırlar.

Dedim ki: Mu'tezilenin tefsiri ayetten, Şeyh'in tefsirinden daha az uzaktır. Çünkü Şeyh'in "Rabbin onların fiili işlememelerini dileseydi onları makhur (mecbur) yaratırdı, ancak o, bunu dilemedi binaenaleyh cemadat gibi mecbur olmadılar" şeklindeki tefsiri Allah Teâlâ'nın **"Ve o (Allah) kulları üzerinde kahir (hükümran) olandır"**[448] buyruğu ile çelişir. Şeyh de Allah Teâlâ'nın buyruğunu meşiet ayetinin tefsiri esnasında aradaki çelişkiye ve cemadat hakkında "yaptılar" denilemeyeceği "yapmadılar" denilemeyeceğine uyanmadan zikretmiştir. Çünkü nefiy ancak kendisinde ispatın bulunduğu tasavvur edilen şeylerde tasavvur edilir.

Şeyh-i Ekber Merağı de Şeyh Bahiyt ile aynı minval üzere yürüdü. Ancak benim *Tahte Sultan el-Kader*'de kendisine yönelik tenkidimi okuyunca Allah Teâlâ'nın **"Rabbin dileseydi onu yapmazlardı"** buyruğunun tefsirinde "onları melek olarak yaratmak suretiyle" demiştir.

447. *En'âm*, 112

448. *En'âm*, 18

Ancak hepsi i'cazi lafza layık olan manadan uzaktırlar. Sanki Allah Teâlâ onları -ki onlar bildiğimiz gibi kudret ve iradesi olan insandırlar- yaptıklarını bunu yapmayı iradesine uyarak Allah'tan bir tevfîk ile kendi irade ve tercihleri ile bırakmayı yapamayacak kılmaya kadir değildir.

Faziletli dostuma gelince, kendisi elinden geldiğince *Tahte Sultan el Kader*'de Şeyh Bahiyt'in sözlerini uzun uzun tenkit sadedinde yazdıklarımı görmezden gelmeye çalıştığı... Yine elinden geldiğince meşiet ayetlerinin tefsirinde haktan ve manadan uzaklaştığı için, o ayetleri merhum Şeyh Bahiyt'in tefsir ettiği şekilde etmese de ancak Eş'ârî mezhebine göre insanın konumunu anlatan "(İnsan) fiilinde muhtar, ihtiyarında muztardır" sözünün tefsirinde itidal sınırlarını aşmıştır. Kelimeleri gerçek konumundan, manasından tahrif edecek şekilde tefsir etmiş mezhebe göre mecbur olanı duvara benzetmiştir. Bunu da duvar ile onların mezhebine istenilen bir cebir ile mecbur olanın arasında doğu batı arası kadar uzaklık olmasına rağmen yapmıştır. Çünkü insanın fiillerini üzerine bina etmiş olduğu bir şuuru ve iradesi vardır. Hatta ikrah şeklindeki bir cebir ile mecbur olan da yaptıklarını yine şuur ve irade ile yapar. Her ne kadar iradesi maruz kaldığı ikrah ile bozulmuş olsa da. Dolayısıyla onu duvara benzetmek doğru değildir. Hal böyle olunca dilediğini, iradesi cebredenin iradesi ile uyumlu olacak şekilde rıza ve gönül hoşluğu ile yapan mecbur hakkında ne düşünürsün? Hatta "burada cebir yoktur, ancak iki irade arasında devamlı uyum ve ayrılmazlık vardır" desek yerinde olur. Evet, iki irade arasında devamlı uyum. Tabii ki insanın iradesinin tabi, Allah'ın iradesinin metbu' olması şartıyla yoksa Allah'ın iradesinin insanın iradesine tabi olacağı şekilde değil. Nitekim Allah'ın âdetinin (kanununun) insanın fiillerini onlara göre müstakil olduğu iradesine göre yarattığı şeklinde gerçekleştiğini söyleyen Mâturîdî mezhebinde durum böyledir.

Dostumun nezdinde tercihli olan mezheple uyumlu olan Mâturîdî mezhebini Allah'ın iradesini insanın iradesine tabi olmayı ifade ediyor diyerek eleştirmek onlar için ağır (bir eleştiri) sayılmaz. Zira bu tabi kılma onların mezheplerinde vakidir. Harfi harfine olmasa da buna yol açan isim yoluyla. "Tenfiz (yerine getirme), teyit" Yine bu tebaiyet Allah Teâlâ'nın "Allah dilemezse siz dileyemezsiniz buyruğu icabınca vakıanın hilafına ve aksine vaki olmuştur. Ancak ağır görülmeye ve tenkit edilmeye müstahak olan, vasıta yoluyla cebir görüşünü benimseyen Eş'ârî mezhebi insanı, duvar gibi değerlendiriyor şeklinde eleştirmek, vakıada istenilen olsun istenilen olmasın cebrin varlığını kabul etmemektedir.

Bize göre şüphe olmayan hak, -dostum tarafından da kabul edilen- fiilin yaratılması Allah'a isnad edildikten sonra Allah'ın kulun fiilinde bir müdahalesi olduğunu inkâr kabil değildir. (Dostum) fiilin yaratılmasını Allah'a isnad etmekten koparan Mu'tezile mezhebini benimsediğini açıkça söylemediği sürece. O zaman Allah'ın kulları kudret ve irade sahibi yaratmaya taalluk eden meşietine ek olarak fiillerinden her bir fiili yaratmaya taalluk eden hususi meşietleri olur. Kulun da yine kendi fiiline taalluk eden bir meşieti olur. Böylece iki meşiet o fiil üzerinde toplanır, ittifak ederler. İttifak halindeki bu iki meşietten hangisinin tabi hangisinin metbu' olduğu tayinine gelince bunun hükmü, Allah'ın kulun kalbinde yarattığı ve onu Allah'ın meşieti ile uyumlu meşiete teşvik eden "sâik" e kalmıştır. İşte bu noktadan mecbur kul tarafından istenilen, sevilen cebir hâsıl olur. İşte Allah Teâlâ'nın "Allah dilemezse siz dileyemezsiniz" buyruğunun, Allâme Teftazânî'nin bizim de daha önce naklettiğimiz "kulun fiilinin uzak sâikleri onun aczine ve zorunluluk altında olduğuna delalet eder. Her ne kadar yakın sâikler ihtiyarına delalet ediyor olsa da. Zira insan yazarın elindeki kalem gibi muhtar suretinde muztardır..." sözünün anlattığı mana budur. İhtiyarın sûri zorunluluğun hakiki olmasına gelince burada muteber olan uzak sâiklerdir. Çünkü yakın sâikler uzak sâikler üzerine bina edilir, aksi olmaz.

Bu da bu cebirde aklın nakille ittifakıdır. Bundan dolayı *Tahte Sultan el-Kader*'de Allâme Teftazânî'nin bu meselede temel dayanak nakil değil akıldır. Zira naklî deliller bu mesele de birbirine muarızdır" sözüne itiraz ederek şunu söyledim: Naklî deliller arasında aklî delillerde benzeri bulunmadan bir tearuzun bulunması mümkün değildir.

Muhtar olan, ihtiyarı Allah'ın ihtiyarına tâbi olmakla kayıtlı olan insanın konumu, birbiriyle mütearız olan ikrah edilenin ihtiyarının ikrah edenin ihtiyarına tâbi olması gibi değil bilakis ondan daha sıkı bir tabiliktir. Bununla beraber tâbi tarafından rağbet gören bir tabiliktir. Bundan dolayı da bu ihtiyar üzerine bina edilmiş olan fiillerinden kendisi sorumlu olmuştur. Kendisi ihtiyarı, zorla çıkarılmadığı kendisinin de çıkmak istemediği bir kayıt ile mukayyed bir faildir, muhtardır. O da bununla beraber ve bundan dolayı fiillerinden sorumludur. İnsanın bu meseledeki konumu budur. Problemi çözmeyi kolay görenlerin gördüğü kolaylıkta değildir. Kolay görenlerden hatta bu konuda aşırı olanlardan biri faziletli dostumdur. *el-Lum'a* (s.68) üzerindeki taliklerinde şunu demiştir: "Şu var ki meselenin apaçık olması çoğu zaman, en açık meseleleri en zor mesele saymaya yol açan tartışmaya araç olarak kullanılır." Bana göre meseleyi basit gören, cebri nefyeden kimselerin hatalarının kaynağı, insanın yaptığı fiilleri, Allah tarafından yaratılmamış olan, yaratılmamış olması da mevcut olmamasından dolayı olan müstakil olarak cüzi iradesi ile

yaptığını zannetmeleridir.

Fiillerini işlemeye yönelen kulun iradesinin, bundaki istiklali çok görülmesin diye nasıl küçük görüldüğüne bir bak. Küçük görülmesi pek doğru olmayan "cüzi" ismiyle küçümsenmektedir.[449] Sonra da iradeye, Allah'ı kulun fiillerinden her fiili yaratmaya değişmez bir kanun ile getirtmek olan en büyük tesir nispet edilmektedir. Sanki o fiillerin yaratıcısı o cüzi iradedir. Evet, Allah'ın yaratmasını getirten, Allah'ın o fiilleri cüzi iradeye muvafık olarak yaratması üzerinde geçerli olan bir sünneti (kanununa) binaen değişmez olan gerçekleşmeme ihtimali bulunmayan bir gereksinim. Dolayısıyla o irade geçerli kanun olarak o fiillerin, gerçekleşmeleri Allah'ın yaratması ile olsa da vukuuna yol açar. Buna karşın Mu'tezile mezhebinde fiilin sâiki sebebiyle kulun fiillerinin var etmedeki istiklaline (bağımsızlığına) halel gelebilir. Bu sâik ki, mezheplerin ittifakıyla Allah Teâlâ tarafından kulların kalplerinde yaratılır. Mu'tezile mezhebinde bu sâikin etkisi Mâturîdî mezhebinde olandan daha kuvvetli olur. Çünkü onlara yani Mu'tezile'ye göre tercih bile muraccih caiz değildir. Bundan dolayı *Tahte Sultan el-Kader*'de söyledim, söylemeye de devam edeceğim: Mâturîdî mezhebinde kul, Mu'tezile mezhebinde olduğundan daha müstakildir.

Konumuza dönelim: Hata ettikleri ikinci zanları, Allah'ın insanın kalbinde yarattığı, onu fiili işlemeye yahut terk etmeye yönelten "sâik" zorunlu kılan değil ihmali mümkün bir tercih ettirendir. *Tahte Sultan el-Kader*'de her iki zannı da çürütmüştük. İnsanın iradesinin, şayet mevcudattan ise onun cüzi iradesi yani fiili işleme yahut terk etme olan müteallıklarının taayyünü ile muayyen bir şeyi işlemeye yahut işlememeye azim hallerinde hariçte gerçekleşmiş olur. Yoksa insan daima hatta herhangi bir şey irade etmediğinde dahi fiil ve terkin taallukuna uygun mevsuf olduğu mutlak irade değildir. Bu fiilen mevcut bir irade değildir. Bilakis iradeye istidâtlı olmaktan ibarettir. Nitekim (aynı yerde) sâikin mucib olduğunu da tahkik etmiştik.

Ancak faziletli dostum mezkûr kitapta "sâik"le alakalı yazdıklarımızı ihmal etti ve ihmalinin sâikin ihmalini mümkün kılmakta faydalı olacağını zannetti. Bizim sâikten kastımız fiile yahut terke götürendir. Hatıra gelip geçen ve herhangi bir fiil yahut terke yol açmayan sâik değildir. Çünkü kelamımız, kulların fiilen vuku bulan

449. Bu irade "cüzi" olmakla vasfedilerek küçük görülmektedir. Hâlbuki bu iradeyi hariçte belirli ve gerçekleşmiş kılan vasıf bu vasıftır. İnsandan sadır olan ve belirli bir yöne yönelmiş olarak vuku bulan her irade cüziyatı sayesinde hariçte gerçekleşen bir cüz iradedir. Aynen külli insanın hariçte Zeyd, Amr, Bekr ile müşahhas olan cüziyatı ile gerçekleşmesi gibidir. Ancak külli insanın da külli iradesinin de bir varlığı yoktur. Mevcut olmadığı için yaratılmamış olmayı hak eden aslında budur. Cüzi irade değildir. Ancak onlar bunu küçümsüyor sonra ona en büyük tesiri nispet ediyorlar.

fiilleri hakkındadır, sadece tasavvur edilenler değildir. Vaki olan fiillerin sâiki kesinlikle mucibdir. Konunun tam tahkiki *Tahte Sultan el-Kader* (s.153-154)'tedir. İhtiyari fiillerin sâike olan ihtiyacını inkâr yahut sâikin varlığı ile beraber fiil yahut terkin varlığını inkâr gerçekten uzaktır.

Burada şunu deme hakkımız vardır: Ya Allah'ın insanın fiilinde onu kudret, irade ve ihtiyar sahibi yaratma dışında bir meşieti yoktur. Nitekim Mutezile ve onların bakışlarıyla bakan İmamül Haremeyn, Mu'tezile, *el-Lüm'a* sahibi ve faziletli dost bu görüştedir. Hatta İmam Eş'ârî iddia edenlerin ve Allah'ın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunu değerli hoca efendi Şeyh Bahiyt'in tevil ettiği şekilde tevil edenlerin iddia ettiğine göre yine bu görüştedir... Ya da bizim mezhebimizde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın muayyen her fiilin fiil ve terk taraflarından belirli bir tarafa Taalluk eden hususi bir meşieti olacaktır. O da Allah'ın, Allah'ın insanın kalbinde yarattığı sâik üzerinde edilmiş meşieti ile uyumlu olan meşietidir. Allah'ın bu meşieti olmasaydı insanın kalbinde o sâiki yaratmazdı. Hatta Allah'ın bu meşieti olmasaydı insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığını söyleyen Mu'tezile mezhebi dışında insanın fiillerinin yaratılmasını Allah'a isnad etmenin bir dayanağı, bir anlamı olmazdı. Çünkü bu, fiilleri yaratan şayet Allah ise onun meşieti olmadan bunları yaratmasını icap ettirmektedir. Eğer Allah'ın insanın fiili işlemeye ve terk etmeye taalluk eden bir meşieti var, kulun fiili işlemesi veya terk etmesinden muayyen olan taraf bu iki iradenin ittifakı ile gerçekleştiyse bu ittifakta kulun meşietini Allah'ın meşietine tabi sayar ve bunu Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunun mantuku sayarız. Çünkü kulun meşieti, sâikin yaratıcısı olan Allah'ın meşietine tabidir. Kulun meşietini ise kulun iradesi ve ihtiyarına muvafık olarak fiili yaratan Allah'ın meşietinin metbuu saymadık. Nitekim Mu'tezile mezhebi bu görüştedir. Bizim mana itibarıyla Mu'tezile saydığımız İmamü'l-Harameyn de bunu manasız lafız saymıştır.

Net olarak ortaya çıktı ki Allah'ın, kulların fiillerinden her fiil yahut terkte hususi bir meşieti vardır. Meşietlerini o fiile yönlendirir ve meylettirmesinde *"Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz"* kanunu icabınca kaçınılmaz olarak gerçekleşmiş olur. Allah'ın bu, insanı irade ve ihtiyar sahibi yaratmış olmaya taalluk eden ilk meşietinden farklı olan meşieti, Allah Teâlâ'nın "dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir" buyruğunda zikredilmiş said olan kuluna nispetle Allah'ın onu tevfîki, şakiy (bedbaht) olana nispetle onu rüsva etmesi olarak isimlendirilir. Allah'ın meylettiren meşietinin varlığının delili de daha önce dediğimiz gibi o sâiki yaratmasıdır.[450] Bu meşietin

450. Çünkü Allah Teâlâ'nın **"dilediğini saptırır, dilediğine bir hidayet verir"** buyruğunda zikredilen, kullarından dilediğini hidayete erdirmesi, dilediğini dalalete düşürmesi onları mücerret olarak irade ve

kesin nafiz olduğuna dair delil de Allah'ın dilediği şeyin meşietinden geri kalmasının, gerçekleşmemesinin imkânsızlığıdır. İşte bize göre buradan cebir hâsıl olmaktadır. "Sâik" i mucip değil de muraccih olarak sayanları bu geri kalmayı, gerçekleşmemeyi caiz görenler konumunda olurlar. Unutma ki "sâik"ten kastımız üzerine fiilin yahut terkin bina edildiği şeydir. Bunun dışında olan ise sâik değildir. Sâik muciptir, mucip olmayan da sâik değildir. Yine unutma ki sâiki ihmal kudreti olduğunu sanan insan bunun karşısındaki başka bir sâikin altında vuku bulur.

Allah'ın sâiki yaratan meşieti insanın meşietine boş bir alan bırakmaz. Bu da Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunun sarih manasıdır. Özellikle bu ayeti İbn Mes'ud'un okuduğu **"Allah'ın dilediğinden başkasını dileyemezsiniz"** şekilde okuyacak olursak. Ayetin tefsirinde muarız olanlar, onu tabii manasından uzaklaştırırlar. Ayet gördüğümüz gibi insanın meşieti ile Allah'ın meşietini cemediyor ve tabiiyet ve metbuiyet konusunda ikisini birbirini bağlıyor. Şöyle ki insanın meşietinin Allah'ın meşietinden geri kalmayacağını belirtme yoluyla... Ayette zikredilen Allah'ın meşietinden maksadın insanı kudret ve ihtiyar sahibi olarak yaratmadaki meşietinin olmasına yer yoktur. Çünkü bunun manası onu meşiete (dilemeye) kadir ve ona istidatlı yaratmasıdır. Yoksa onu fiilen dileyen olarak yaratma değildir. Dolayısıyla insanın yaratılışı esnasında iki meşiet bir araya gelmez ki aralarında bir mukarene (bağ) cereyan etsin. Bu bir tarafa insanın meşieti ile ona bu meşieti verenin meşietini birbirine bağlamanın da ikisinden birini kesin ve sarih bir şekilde tabi, diğerini metbu' olarak tayin etmenin de bir manası, temeli yoktur. Çünkü bu bilinen ve beyana ihtiyacı olmayanı açıklama olmuştur.[451] Allah'ın kelamını muhataplara söylenmeden önce onlar tarafından bir manaya yorumlamak caiz değildir. Bununla beraber (zaten) Allah'ın meşietinde muzari fiil sırasıyla varid olan kelamın lafzı, insanı ilk yaratılışından itibaren onu meşiete istidatlı tekvin etmeye taalluk eden genel meşietine mutabık olmaz. Âyet-i kerîme muhatapların dikkatini çekmeye uygun yeni bir manayı ancak ayette zikredilen Allah'ın meşietini, Allah'ın yeni, hudûsi bir meşietine yorumlanacak olursa yeni bir mana ifade eder. Belki muhataplar bundan ve insanı meşiete kadir olarak yaratmaya Taalluk eden sabık (eski, geçmiş) genel meşietini kayıtlamış olmasında gayrı kalabilirler. Belki de gizli olduğu ve insan meşieti üzerindeki tesiri gizli kaldığı için görmeyebilirler. Nitekim muasır âlimle insanın muhtar suretinde mecbur olan gizli konumunu görememişlerdir.

---

ihtiyar sahibi yaratmakla olmaz.

451. Şu da var ki Şeyh Bahiyt daha çok uzaklaşmış ve ayetten Allah'ın meşietinin insanın meşietine tabiliğini anlamıştır. Bkz. *Tahte Sultan el-Kader*.

Faziletli dostun Fransız filozof John Simon'dan naklettiği "Sâikler, iradelerin zuhur etme fırsatlarından başka bir şey değildir. Sâik de nereden iradenin illeti olacaktır. Hal şu ki sen, nefsin meylettiği bir şeyi tahvil için vesileler müşahede edip onlardan birini seçersin" (el-Lum'a s.70) sözüne ikna olmuş olması şaşılacak durumlardandır. Zatı alileri muraccihin mucib olmasına izah olarak yazdıklarımızı (Tahte Sultan el Kader'de s.127-142 ve s.157-159)... Özellikle "Batılı Filozofların Görüşleri" başlıklı bölümün ikinci kısmında (s.255-267) yazdıklarımı okumuş olsaydı öyle hakikatlere öyle hakikatlere muttali olurdu ki bunların önünde John Simon'un nakledilen sözünün en küçük bir mukavemeti olmazdı. Ben burada, o sayfalar başkasının kitabından olsaydı uzun olmasına rağmen onları naklederdim. Okurlara iki görüşü karşılaştırıp güzel, doğru olanına tabi olmalarını tavsiye ediyorum. Ancak zatı alilerinin tavrından anlaşılan, ısrar ettiği görüşünü sarsmaması için *Tahte Sultan el-Kader* kitabımı okumamaya kararlı. Hatta onun hakkında şunu diyelim: Kendisi, sâikin vücub ifade etmediğine dair John Simon'un sözüne karşı vücub ifade ettiğine dair söylediklerime dönüp bakmamıştır. Zât-ı âlîlerine, Allâme Teftazânî'nin daha önce aktarılan *Şerhu'l-Mekâsid*'deki "kendisi ile beraber fiil yahut terkin vacip (zorunlu) olduğu sâik ve meşietin meydana gelişinin bizim meşietimiz ve ihtiyarımız ile olmadığı pek açıktır" sözünü görmezden gelip bu Batılı filozofun sözünü esas alması yakışır bir şey mi?

Yapılan izahların hepsinden kulların fiilleri meselesindeki mezheplerin iki mezheple sınırlı olduğu ortaya çıkmıştır: Cebir ve tefviz. Hatta Mu'tezile'nin meşhur olduğu "tefvîz" mezhebi Allah Teâlâ'nın kalplerde yarattığı sâiklerin tesiri ve kendilerinin tercih bila muraccihi caiz görmemeleri sebebiyle cebir mezhebine döner. Bu durumda hariçte tahakkuk eden yegâne irade olan cüzi iradenin Allah'tan olduğunu, Allah Teâlâ'nın da kudretleri dâhilinde olan fiillerin iradelerine göre Allah'ın devam edegelen değişmez sünneti ile yarattığını söyleyen tek mezhep Mâturîdî mezhebi olmaktadır. Mâturîdîlere göre insanların kalplerine doğan sâiklerin herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü onlar fail-i muhtarın muraccih olmadan tercih yapabileceğini caiz görüyorlar. Evet, tefviz mezhebi ismini almaya daha çok hak sahibi olan mezhep bu mezheptir. Cebir mezhebinden de Mu'tezile'ye göre daha uzaktır.[452] Buna bağlı olarak mensubu olan Mâturîdîlerin ve son zamanlarda artan destekçilerinin Mu'tezile'yi dalaletle görme ve insanın fiillerindeki kudretini aşırılıkla itham etme hakları yoktur. Zira insan Mâturîdî mezhebinde Allah'ın yarattığı fiillerine, iradelerine malik olma yoluyla maliktir. Mu'tezile mezhebinde ise kendisi yaratıcı olmasına rağmen kendisinden sadır olan fiillerin maliki olmaz. Allah'ın kalbinde yarat-

452. Ayrıca daha önce nakledilen faziletli dostun: "Kökü kurumuş olan Mu'tezile bugün Mâturîdî yahut İmamiye Şiası ismi altında yaşamaya devam etmektedirler" sözü tashihe ve tadile muhtaç bir söz olur.

tığı sâikler sebebiyle. Bu sâikler de tahkik ettiğimiz üzere muraccih değil muciptirler.

Yine kaderi inkâr etmekle itham edilen ve inkâr ettikleri şeyle isimlendirilen -yani Kaderiye- Mu'tezile'nin mezhebinden cebir ile i'tizal mezhepleri arasında duran bir mezhebe kaçmak; ya istenmeyen "cebir" anlayışına dönecektir. Çünkü insana verilen ihtiyar ve ıztırar (hürriyet ve zorunluluk) anlayışlarından terkip edilmiş karışımın meali istiklaline (hürriyetine) halel getiren bir ıztırardır (zorunluluktur). Ya da yine itizal anlayışında bulunan ve istenmeyen hatta kendisinden kaçılan ve daha da ötesi olan "istiklal" e dönecektir. Nitekim bize göre insana Mu'tezile mezhebinin vermediği yetkiyi veren Mâturîdî mezhebi böyledir. Bize gelince; İslâm'ın büyük önem verdiği ve inkâr edenleri lanetlediği kadere iman eden Mâturîdî mezhebinde olduğu gibi cüzi iradesindeki bağımsızlığı sayesinde bağımsız olan insanın tercihine tabi olan kadere imana değer vermeyen bizler... Mu'tezile'nin i'tizaline karşı cebir mezhebini tercih ediyoruz.

Evet, bizim benimsediğimiz cebir, insanın tercih ve iradesini tamamen inkâr eden sapık fırka Cebriyenin benimsediği cebirden farklıdır. Bu -yani tercih ettiğimiz cebir- mutavassıt olarak isimlendirilen cebirdir. İster Eş'ârî bunu benimsemiş ister bırakıp Mâturîdî mezhebiyle uyuşacak bir görüşe dönmüş olsun. Çünkü biz söylediğimiz hiçbir şeyi birini takliden söylemiyoruz.[453]

"Mutavassıt cebir"in manası gücü vasat olan sapık Cebriyye mezhebinde olan şiddetli olmayan manasında değildir. Çünkü kuvvet ve tesir açısından iki mezhep arasında fark yoktur. Hatta bizim benimsediğimiz cebir kuvvet olarak, ikrahtan ileridedir. Sapık fırka Cebriyye de olan cebir ile denke denktir. Bununla beraber iki cebirde de mecburun iradesi ile çakışmadıkları için ikrah yoktur. Onların mezhebinde çakışmanın olmaması mezheplerine göre insanın irade ve ihtiyarının bulunmamasından dolayıdır. Bizim mezhebimizde çakışmanın olmaması ise, çünkü bizim benimsediğimiz cebir insanın iradesi ve ihtiyarı ile uyuşmaktadır. Hatta "bizim mezhebimizde cebir yoktur" desek doğru olur. Çünkü bize göre insan ne yapar kendi irade ve ihtiyarı ile yapmaktadır. Ancak o, Allah'ın irade ve ihtiyar ettiğinden başkasını irade etmez, ihtiyar etmez. Sanki insan cebir olmadan mecbur gibidir. Bunda da mülkünde dilediğinden başkası olmayan gerçekleşmeyen Allah'ın kemali kudretine vurgu vardır. Kulun gönül hoşluğu ile yarıştığında yahut terk ettiğinde muradı ve

453. Şu var ki Eş'ârîyye imamının kulların fiilleri konusunda "mutavassıt cebir" ile açıklanan malum görüşünden dönmüş olup kelam ilminde telif veren ve Şeyh'in eski mezhebinde sebat eden –ki bunların arasında Râzî, Gazzâlî, Kadı Aduddin, Allame Taftezânî, Seyyid Şerif el-Cürcani, Celal Devvani gibi önde gelen muhakkikler vardır. Eş'ârî âlimlerin İmam Eş'ârî'nin dönüşünden ve İbane isimli yeni telifinden haberlerinin bulunmamasını çok uzak bir ihtimal olarak görüyorum.

tercihi mutlaka Allah'ın murad ve tercihi ile uyuşur. Yoksa fiil yahut terk meydana gelmez. Hatta kulun muradı ve muhtarı da olamaz. Bu şekliyle sanki kul, hoşlandığı şeyi tercih etmeye Allah'ın irade ve ihtiyar ettiğine muvafık olması açısından mecburdur.

Kulun irade ve ihtiyarını inkâr etmeyen ancak bunların vacip olarak Allah'tan bir cebir ile değil de bilakis irade ve ihtiyar sahibinden halis bir rağbet ile Allah'ın irade ve ihtiyarına yöneldiğini söyleyen bizlere, hasımlarımızın insanın cebir mezhebinde duvar gibi olduğu şeklindeki imaları dokunmaz.

Faziletli dostun el-Lüm'a (s.86)'daki tâliklerinde "mahza cebrin icaplarından biri kulun mesuliyetinin kalkmasıdır. Mahza cebri benimsemek bu icabı kabul etmekle beraber apaçık küfürdür. Bu icabı kabul etmeden benimsemek açık bir sapma, icmadan ayrılmaktır" şeklindeki sözüne gelince, bu sözdeki yanlışın -yanlışın şiddetinden kaynaklanan sert kanaatle beraber- kaynağı, zatı alilerinin bu meselenin çözümünü kolay görenlerden olmasıdır. Bu aşırı ifadesi de her ne kadar bizim de benimsediğimiz mutavassıt cebir değil de mahza cebire yöneltilmiş olsa da ancak bu mutavassıt cebir nihai halinde tesirinin kesinliği açısından aralarında bir fark olmadığı için mahza cebire dönüyor olunca mutavassıt cebirin de -yani insanın fiillerinde uzak sâikleri üzerinde tesir etme vasıtasıyla cebrin- onun eleştirilerinden uzak olmaması icap eder. Eleştirinin birinci şıkkı yani ona göre lazım gördüğü kulun mesuliyetinin kalkmasını kabul etmekle beraber cebir görüşünü benimseyenin kâfir olacağı bizim tarafımızdan tamamen kabul edilen bir husustur. İster bu kabul yani mesuliyetin kalktığı görüşü ister mahza cebir ister mutavassıt cebirde bulunsun.

İkinci şıkka gelince; yani kulun mesuliyetinin kalkmasını icap ettirdiğini kabul etmemekle beraber cebir görüşünü benimsemenin açık bir sapma olduğu kabul değildir. Bu ret (kabul etmeme) cebir görüşünü benimsemenin kulun mesuliyetini kaldırmayı icap ettirdiğini kabul etmemek üzerine kuruludur. Özellikler bizim benimsediğimiz cebir... Zira biz *Tahte Sultan el-Kader*'de ve bu kitapta aklî ve naklî olarak Allah'ın iradesinin âlemde mevcut olan her şeyi kuşatmış olduğunu ispat ettik. Şu da var ki kulların fiilleri –hayır olanları da şer olanları da- bu hükmün dışında değildir. Allah'ın, kulların fiillerine Taalluk eden iradesi onları Allah'ın fiillerinde yahut fiillerinin kendisinden kaynaklandığı fiillerin başlangıç prensiplerinde bir müdahalesi olmadan dilediklerini yapacakları kudret ve ihtiyar sahibi yaratmış olmasından ibaret değildir. Bilakis Allah'ın, kulunun işlediği her fiilin yanında, onunla beraber olan bir iradesi de vardır. O fiil de bu irade sayesinde meydana gelir. Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunun tefsirinde bize muha-

lif olan bu iradenin münkirleri Allah'ın, kulların fiillerine taalluk eden genel iradesini kabul ederler. O irade de onları yaratırken kendi fiillerini yapabilecek kudrette ve ihtiyar sahibi olmaya istidatlı olmalarını sağlayan iradesidir. Bunun dışında Allah'ın hususi iradeleri yoktur. Böylece muhaliflerin bu mezhebi, Allah Teâlâ kulların fiillerini külliyatı ile irade eder, hayır ve şerre ayrılan cüz'iyyâtını irade etmez demek olur. Aynen Allah külliyatı bilir, cüz'iyyâtı bilmez tarzında bir görüştür.

Sonra onların bu mezhebi, Allah Teâlâ'nın **"Allah kimi hidayete erdirmek isterse, onun gönlünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, göğsünü dar ve sıkıntılı yapar."**[454] **"Allah kimin fitneye düşmesini dilerse, asla sen onun lehine Allah'tan hiçbir şeye sahip olamazsın."**[455] Ve Hz. Şuayb *(aleyhisselam)*'dan hikâye ettiği **"Eğer Allah, sizi saptırmayı murad ediyorsa, ben size nasihat etmek istesem de benim nasihatim size fayda vermez. O, Rabbinizdir ve nihayet ona döndürüleceksiniz."** buyrukları ile çakışır.

Allah'ın iradesinin âlemde olan her şeyi kuşattığını, insanın fiillerine Taalluk eden her iradesinin Allah'ın iradesine muvafık olarak ortaya çıktığını ispat ettik.[456] Cebrin kaynağı da budur. Bununla beraber insanın mesuliyetinin hak olduğunu ikrar ettik. İnsanın fiillerinden sorumlu olduğunu ikrarımız sadece bu konudaki Allah'ın kitabının nasslarına iman etmek yahut inkâr edenin tekfir edilmeyi hak etmesinden korkmaktan dolayı değildir. Bilakis akıllarımız da o amellerin Allah'ın iradesi altında gerçekleştiğini teyit ettiği gibi dünyada ve ahirette o amellerden sorumlu olduğunu teyit eder. Ki cebir yahut benzeri ondan kaynaklanır. İyilik yapanın iyilikle, kötülük yapanın da kötülükle karşılık bulacağının, her birinin işlediği fiili Allah'ın meşieti altında yaptığını bilmekle beraber hak ve adalet olduğunda en küçük bir tereddüdümüz yoktur. **"Rabbin dileseydi onu yapmazlardı."**[457] Binaenaleyh biz iki hakikate ikna olmuşuz:

Birincisi: Kulun işlediği fiil, Allah'ın kulun işlemesini dilediğidir. Allah'ın dilediği kaçınılmaz olarak olacaktır. Bu fiil kulun üzerine "işleyecek" diye yazılıdır. Bu fiili her ne kadar tercih ile işlese de ancak tercihinin, Allah'ın kulun kalbinde sâiklerini hazırlaması, yaratması suretiyle bu fiile meyletmesi şeklindeki tercihinden ayrılmaması onu fiilinde sanki mecburmuş gibi yapar. Nitekim Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunun mantûku bu şekildedir. Dolayısıyla o, fii-

454. *En'âm*, 125

455. *Mâide*, 41

456. Unutmak i Allah'ın iradesi kelam ilminde takrir edildiği üzere rızasından ayrı, farklı olabilir.

457. *En'âm*, 112

linde mecbur, aynı zamanda fiilinden sorumludur. Her iki durum da haktır, akıl ve nakilden delillerle vakıaya mutabıktır. Bunları izah ve beyanda hiç ama hiçbir çabadan kaçınmadık.[458] Kulun mecburiyeti ve mesuliyeti gerçek ve vakıaya mutabık olduktan sonra mesuliyetinin kalkması -ki bu da ikinci hakikatin zıddıdır- nasıl olur da birinci hakikatin lazımı olur? Yahut iki hakikati ki bunlar da mecburiyeti ve mesuliyeti hakikatleri bir akîdede cem etme nasıl olur da açık bir sapma olur?

Mesuliyet ile mecburiyeti telif ve bağdaştırmada akılların şaşkın kalmasına gelince, bunlardan her birinin vakıaya mutabık bir hakikat olduğu sabit olduktan sonra buna aldırış etmeyiz. Ayrıca aklımız tarafından kavranması zor olan telifi, bağdaştırma mükellefiyetimiz yoktur. Nitekim aralarında telis olmasa da her ikisini tasdik etmekler yükümlüyüz. Çünkü her biri başlı başına aklen ve naklen sabittir. Faziletli dostum iki hakikatten birini diğerinin uğrunda inkâr etmekte, inkârını ikisini cem etmenin açık bir sapma olduğu iddiasına dayandırmaktadır. İnkâr ettiği hakikatle beraber Peygamber Efendimizin hadislerinde üzerinde durduğu kaderi inkâr ediyor, dalaleti açık birçok Kur'an ayetine muhalefet ediyor olmaya aldırış etmemektedir. Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"**[459] **"Sen sevdiğini hidayete erdirecek değilsin. Ancak Allah dilediğine hidayet verir"**[460] **"Ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer."**[461] **"Ve nefse ve onu düzenleyene. Sonra ona hem kötülüğünü hem ondan sakınmayı ilham edene"**[462] Hz. Musa'nın diliyle **"Bu ancak senin fitnen (imtihanın), bununla dilediğini dalalete düşürür, dilediğine hidayet verirsin."**[463] **"Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet kılardı. Ancak Allah diledi-**

458. Bir dostum anlattı. İskenderiye'de âlimlerden biri *el-Kavlü'l-Fasıl* kitabımı okumuş, çok da beğenmiş. Ancak meseleleri çok uzatıp aynı şeyleri tekrar ettiğimi söylemiş. Ben onun ve kitaplarımda onun gördüklerini gören herkesin dikkatini şuna çekiyorum: Ben sapla samanı birbirine karıştı meselelerden başka konularda yazmıyorum. Belki bir meseledeki ihtilaf arasındaki mesafe onu en zor meselelerden saymak ile en açık bedihi meselelerden saymak kadar uzak da olabiliyor. Bazen birileri kasten inat ediyor, bile bile hakka karşı çıkıyor. Ben de soğuk demiri dövüyor gibi oluyorum. Ancak darbelerin devamlılığından ısınana ve yumuşayan kadar dövmeye devam ediyor, vazgeçmiyorum. Söylenmişi söyleme yahut açılmış bir yolu yürüme gibi bir âdetim de yoktur. Bilakis okuyucu devamlı uçurumları ve sarp yokuşları tercih ettiğimi görmektedir. Sonra ben kitabımı okuyanların bu derin, karışık meselelerden sağlam bir neticeye varmaları için büyük gayret sarf ediyorum. Bu gayret beni bir taraftan çekerken diğer taraftan Arap olmamam ve lügatimin zayıflığı başka bir taraftan çekiyor. Bu sefer beni İskenderiyeli okurun gördüğü uzatma ve tekrarlara sürüklüyor. Ben bu konumda iğne ile kuyu kazan gibiyim. Bununla beraber tekrarlarım inşallah yeni bir faide uzatmalarım ek bir bilgiden hâli değildir.

459. *İnsan*, 30

460. *Kasas*, 56

461. *Enfal*, 24

462. *Şems*, 7-8

463. *A'râf*, 155

ğini saptırır, dilediğine hidayet verir."[464] Ayetlerinde buyurduğu gibi benim kulların fiilleri meselesindeki mezhebimin temel dayanağı olan ve *Tahte Sultan el-Kader* kitabımın girişini kendileriyle süslediğim bu ayetler mecburiyet ve mesuliyeti cem etme konusunda sarihtirler. Peki, Allah Teâlâ'nın bu buyruğu da açık bir sapma mıdır? Şayet Allah Teâlâ'nın **"dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir"** buyruğundaki cebrin -bu diğer kitapta izahında kimseye söz hakkı bırakmadığımız manadaanlaşılmadığını iddia ederse o zaman bu iddia açık bir sapma olur. Çünkü Allah'ın saptırdığına hidayet verecek, hidayet verdiğini saptıracak yoktur. Ehl-i sünnetten oldukları meşhur olan Eş'ârîler de acaba deli ve ahmaklar mı? Batılıların propagandaları ile doğunun aklı bozulmadan önce İslâmi mezheplerin en üstünü olan mezhepleri de açık bir delilik mi?

Hayır! Hayır! Bilakis yanlış faziletli dostun ölçüsündedir. Zira kader meselesini en açık bedîhî durumlardan saymıştır. Bu meseleyi tartarken sıradan ilmi meselelerin tartıldığı mizanı, ölçüyü kullanmıştır. Bu mesele büyük sahabi İmran b. Husayn *(radıyallâhu anhu)*'nun parlak zekâlı tabii Ebu'l-Esved ed-Düeli'yi imtihan etmek ve kavramasında aklını ölçmek istediği meseledir. Nitekim bu husus Müslim'in rivayet ettiği ve daha önce bu kitapta ve *Tahte Sultan el-Kader*'de naklettiğimizi bir hadistir. En zor meselelerden olan ilahi bir meseledir. (Atom) Zerresinde gizli büyük bir güç tevdi eden Allah Teâlâ'ya mahsus meselelerdendir. Nitekim İbn-i Kuteybe İhtilafu'l-lafz kitabında bu iki mizan arasındaki farka dikkat çekmiş biz de bu kitapta onun sözünü nakletmiştik. Biz meselenin inceliğine ve kapalılığına dair bütün bu uyarılardan sonra faziletli dostun aklının, kendinden farz ettiği ve üzerinde ısrarla durduğu basitliğine dalmış olmasına razı değiliz.

Meselenin bu kapalılığı İskenderiyeli okuyucunun sözü uzatıp tekrar etmemize dikkatini çekmeye sebep olandır. Binaenaleyh diyoruz ki: -Kaç defa dedik onu da bilmiyoruz-

"İnsan aynı anda hem mesul hem mecbur nasıl olur deme. Ayrıca "ikisini cem etme açık bir saçmalıktır" da deme. Çünkü ikisini cem eden biz değiliz. Bu iki hususun Allah'ın kitabında cem edildiklerini, ayrıca insanın işlemiş olduğu fiillerde de Allah'ın kalbinde yaratmış olduğu sâikte son bulan bu tercihin başlangıç noktası tetkik edildiğinde cem edildiklerini gördüğümüzden... İnsanın tercihine bina edilen fiillerinde muhtar o sâikler üzerine bina edilen tercihinde muztar, zorunlu tercih üzerine bina edilen ihtiyari fiilinde vasıta yoluyla muztarlık (zorunluluk) olmasından dolayı her ikisini benimsiyorsak o zaman insanın mecburiyeti ile mesuliyetini

464. *Nahl*, 93

cemeden Kur'ân naslarını tevil etmekle meşgul olmayız. Zira hem mecbur hem mesul olmamızdan sorumlu olan biz değiliz. Bunları cemeden Allah da sorumlu değildir, zira o yaptıklarından sorumlu tutulmaz, sorgulanmaz. İşte bunda beşerin aklına gizli kalan kaderin sırrı, kadere; hayrı ve şerrinin Allah'tan olduğuna imanın İslâm'da önemini icap ettiren bu kapalılığından dolayı üzerinde durulmasının sırrı budur. Eğer dilediğini saptıran dilediğine hidayet veren kul ile kalbi arasına giren Allah'ın -hasmın mezhebinde olduğu gibi- insanların tercihi üzerine bir etkisi yoksa onun ihtiyarı fiillerine taalluk eden kader meselesi üzerinde durmasının bir manası kalmaz. Bilemiyorum, faziletli dostum eğer insanın fiillerine, hatta bizzat kendisine taalluk eden kaderde hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu kabul etmiyoruz... Bu sarih Mu'tezile mezhebidir. Yine Allah'ın insanın kalbinde yarattığı tercihinden önce gelen sâiklere görmezden gelme mezhebidir. Yine "Allah'ın mülkünde dilediğinden başkası cereyan etmemesini görmezden gelmez mezhebidir. Acaba zatı alileri Allah'ın elinde olan kaderi inkâr edenlerle beraber inkâr mı ediyor? Yoksa seleften aktarılan ve Müslim hadisinden alınan sözdeki kaderi gerçek manasından tahrif ederek yetkisi insanın elinde olan bir kadere mi iman ediyor?[465] Nitekim Eş'ârîlerin "İnsan fiilinde muhtar, ihtiyarında mecburdur" sözünü tahrif etmişti.

Tahrifinde bulunan açık mükabere, ilk tahrifinde bulunan ve zatı alilerinin beni itham etmiş olduğu açık saçmalıkla beraber. Zira insanın meşietine bağlı olan kadere imanın İslâm'da iman edilmesi vacip rükünler arasında sayılacak kadar üzerinde durulmasının bir manası yoktur.

Yine diyoruz ki: Önümüzde son noktayı koyan Allah Teâlâ'nın **"dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir"** buyruğu duruyor. Allah'ın kitabında birçok yerde bu buyruktaki meşietin sahibi bizim mezhebimizde Allah'tır. Hasmın mezhebine göre ise meşiet sahibinin birinci cümlede dalalete düşenin ikinci cümlede hidayete erenin olması icap eder. Yani, bu mezhebe göre Allah, kendisinin yani Allah'ın dalaletini dilediğini dalalete düşürmez, kendisinin yani Allah'ın hidayetini dilediğine hidayet vermez. Bilakis dalaleti dileyeni dalalete düşürür, hidayeti dileyene hidayet verir. Ancak bu iki cümlenin tefsirinde hiçbir âlim hatta hasmın mezhebini benimseyenler dahi böyle bir görüşü benimsememişlerdir. Hepsi meşiet fiilinde bulunan müstetir zamirin (gizli öznenin) Allah'a raci olduğunda müttefiktirler. Şu var ki bir defasında bu ihtimali kendisinden işitmiştim. Ancak bunu "insan fiillerinde muhtar, o fiilleri ihtiyarında muztardır" sözünün tefsirindeki şâzzlıklarına ekledim. Kaldı ki bu, Allah Teâlâ'nın **"Allah, dilediği kimseyi sapıtır, dilediğini de doğru yol üze-**

465. Amentü billahi ve melaiketihi ve kütübihi ve rusulihi vel yevmil ahiri ve bil-kaderi hayrihi ve şerrihi minellah...

rinde bulundurur." ve **"Bu ancak senin fitnen (imtihanın), bununla dilediğini dalalete düşürür, dilediğine hidayet verirsin."**[466] buyrukları ile çelişir. Zira bu ayetlerde zamirin döndüğü yer üzerinde oynamak mümkün değildir. Çünkü meşiet fiilinin faili açıkça zikredilmiştir. Ben de zatı alilerine soruyorum: Allah Teâlâ'nın **"Kötü ameli kendisine süslenip de onu güzel gören kimse... Şüphe yok ki Allah dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir."**[467] buyruğunda kötülük yapana amelinin kötülüğünü süsleyip ona güzel gösteren kimdir? Bunun ya başlarken veya nihâyeten Allah olduğunda şüphe yoktur. Zira arkasından **"şüphe yok ki Allah dilediğini saptırır"**[468] buyruğu gelmiştir. O ne kötülük yapanın kendisi ne de şeytandır.[469] Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Biz onlara birtakım arkadaşlar musallat ettik de onlar önlerinde ve arkalarında ne varsa hepsini bunlara süslü gösterdiler."**[470] **"Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik."**[471] **"Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?"**[472] Bunun bir benzeri de daha önce zikri geçen ameli kendisine süslenendir. Bundan Allah Teâlâ'nın **"Kötü ameli kendisine süslenip de onu güzel gören kimse... Şüphe yok ki Allah dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir."**[473] buyruğunu kastediyorum. Bu ayet amelleri kendilerine süslü gösterilenlere işaretten sonra sonunda kötülük yapanlara uyarısı itibarıyla zatı alilerinin -Allah onu affetsin- açık ahmaklık saydığı mesuliyetle mecburiyeti cem konusunda Allah Teâlâ'nın **"Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet kılardı. Ancak Allah dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir."**[474] buyruğuna mümasildir (benzer).

Ben insanın mecburiyet ve mesuliyetinden her biri haktır, adalettir derken bunu ben de ulûhiyet makamını herhangi bir tenkit veya itirazdan yüksek tutmaya mecbur olduğum için söylemiyorum. Bilakis iyilik yapan ve kötülük yapan olarak ayrı-

466. *En'âm* 39 ve *A'râf* 155

467. *Fâtır* 8

468. *Fâtır* 8

469. Bundan dolayı Hızır Bey şöyle demiştir: Gerçekten hidayet verendir, dalalete düşürendir. Mecazi olarak Rasûllere ve şeytana nispet edilse de.

470. *Fussilet* 25

471. *En'âm* 108

472. *En'âm* 122

473. *Fâtır*, 8

474. *Nahl*, 93

lan insan hakkında hakem ben olsaydım iyilik yapanı mükâfatlandırmakta kötülük yapanı cezalandırmakta -her ne kadar ikisi de fiillerinde mecbur olsalar da- tereddüt etmezdim. Kötülük ve iyiliğe gelince bu konuda aramızda ihtilaf yoktur. Faillerin mecbur olmasına gelince bunu da Kuran naslarıyla ve fiilin kendisini ve sâiklerinin başlangıç noktasını karşı koyamayacakları bir şekilde yaptığım teknik tahlil ile ispat ettim. Bundan dolayı hasım bu konuda konuşmaktan, bu sadette birinci kitapta ve birinci kitaba kıyasıyla ikinci kitapta yazdıklarımdan yüz çevirmekle karşılık vermektedir. Failin mecburiyetini ortaya çıkaran fiilin kendisini tahlilden mecburiyet ile mesuliyet arasındaki mahsus (görünürdeki) çelişkiye dönmektedir. Hâlbuki bunlardan her biri hattı zâtında sabit hususlardır. Buradaki çelişki ancak meselenin zât-ı âlîlerinin inkâr ettiği kapalılığına dalalet etmektedir. Hatasının çıkış noktası da bu olmuştur. Mecburiyet ile mesuliyet arasındaki çelişkiye sarılmayı, bunu esas almayı, insanın, insanlar arasında bulunan cebir cinsinden olmayan sevilen (istenen), gizli bir cebir olarak mecburiyetine yol açan fiillerini tahlile etmeye girmekten kolay bulmuştur. Nitekim *Tahte Sultan el-Kader* kitabımı ve düşüncede derinliği gerektiren önemli bahisleri okumaktan yüz çevirmeyi de kitaba en kolay reddiye olarak görmüştür. Şunu der gibidir: "O kadar kolay olan bir meselede bu kadar derinlik neden?" İki zıt husus. İnsanın fiillerinde mecburiyeti ve bunlardan mesuliyeti. Mesuliyetini inkâra mümkün değildir. Çünkü bu küfürdür. Mecburiyeti kabul de mümkün değildir. Çünkü mesul olmamasını gerektirir. Bundan dolayı en kısa yolu tercih edip mecburiyetini inkâr ediyor ve mesuliyetinin yanında varlığını iddia edenleri sefih görürüz. Bu mecburiyeti ifade eden çok sayıdaki ayete de kulak asmıyoruz. Hatta o ayetlerin bir kısmı mesuliyet ve mecburiyeti cem ediyor olsa da. İnsanın fiillerinin çıkış noktaları araştırıldığında cebre yol açan aklî delillere de kulak asmıyoruz. Çünkü o ayetler ve deliller, en açık bedihi meselelerden olduğunu iddia ettiğimiz ve bütün selâmet ve kolaylığın bu iddiada olduğunu gördüğümüz bu meselenin çözümünde son kararı vermekten engel olmaktadır."

Ancak akl-ı selîme yakışır hak, Allah ile muamelesinde haddini aşmaması, Allah'ın cem etmiş olduğu bir şeyin ispatı ile bir şeyin nefyi arasında telazüm olduğu iddialarında bulunmaya cüret etmemesidir. Çünkü mezkûr telazüm iddiası mana itibarıyla ikisini cem etmenin batıl olduğu iddiasına eşittir. Nitekim faziletli dostum şöyle demiştir: "Kulun mecburiyetini teslim mesuliyetine aykırıdır. Aynı anda mecbur hem mesul olduğunu kabul etmek açık bir ahmaklıktır." Allah Teâlâ'nın **"O yaptığından sorulmaz onlar sorulurlar"**[475] buyruğunun manası Merhum Şeyh Bahiyt'in söylediği benim de *Tahte Sultan el-Kader*'de (s.101 – 103) naklettiğimden,

475. Enbiya 22

yine merhum Şeyh Yusuf ed-Dicvi'nin anladığı ve müstakil bir risalede anlattığından çok daha büyüktür. Eğer manası bu iki faziletli hocadan birinin anladığı gibi olsaydı faziletli dostum Şeyh Zahid'in mezkûr telazüm iddiasında bir mazereti olurdu. Ancak ayetin manası büyük tabiin Ebul Esved Ed-Düeli ve büyük sahabi İmran b. Husayn'ın Müslim hadisinde zikredildiği şekliyle anladıkları gibidir. Bu hadisi *Tahte Sultan el-Kader* s.101-103'te ve bu kitapta da önceki bölümlerde zikretmiştik. Ebul Esved ed-Düeli ve İmran b. Husayn'ın bu ayetin yani **"yaptığından sorulmaz bilakis onlar sorulurlar"** ayetinden anladıkları... Nitekim onların bu anlayışları insanların işlemiş oldukları hayır ve şerde ezelde kendilerine işlemeleri takdir edilmiş olan bir ameli baştan işlemiyor olmaları takdirinde tasavvur edilen zulmü Allah Teâlâ'dan savmak için sözde zikredilmiştir.[476] Bu konuda Ebul Esved'in ve İmran b. Husayn'ın anladıkları, hatta Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in anladığı, karşı gelenlerin "Allah dilemezse siz dileyemezsiniz" buyruğu ve İbn Mes'ud'un kıraatine göre *"Allah'ın dilediğinden başka"* buyruğundan anladıklarına benziyor mu?

Nesillerin en hayırlısı olan başlarında Nebî *(sallallâhu aleyhi ve sellem)* sonlarında da tâbiîn Ebul Esved ed-Düeli olmak üzere ilk üç neslin adamları kulların mecbur oldukları mesul tutuldukları fiilleri meselesinde nihâî çözümü Allah Teâlâ'nın **"O yaptığından sorulmaz, bilakis onlar sorulurlar"** buyruğuna bağlamaktadırlar. Nitekim bizzat bu ayetin -yani **"o yaptıklarından sorulmaz bilakis onlar sorulurlar"** ayetinin manasını, muazzam olan manasını küçülten ve dar bir çerçeveye sokan Şeyh Bahiyt'in anladığı gibi anlamamışlardır.[477] Sanki bu ayet kader ve cebir problemini Şeyhin cebri nefiy ve kaderi tespit konusundaki anlayışına muvafık olarak çözmek için nazil olmuştur. Bu ayet, beşer aklı için, cebirin kaçınılmaz olduğu kaza ve kader meselesinde son sığınak idi. Bundan dolayı Şeyh bu sığınağı yıkmak istedi ki insanlar onun mezhebini kabul etmek zorunda kalmasınlar.[478]

---

476. Cümlenin Arapça ifadesinde bir düşüklük var. Zannediyorum hocaefendinin kastı şayet insan üzerine yazılmış bir ameli işlemesi halinde ve de yargı değişmeyeceği için acaba zulme mi maruz kalıyor... takdirinde olmalıdır. *(Mütercim)*

477. Bkz. *Tahte Sultan el-Kader* s.101-103

478. Binaenaleyh dedi ki: "Onlar 'kesb'leri sebebiyle sorulurlar. Allah Teâlâ amellerini 'kesb'lerine göre yarattığından dolayı sorulmaz. Yoksa mesuliyete tabi olmaktan yüce olduğu için değil. Hâlbuki onların cüzi iradesine dönen kesbleri, fiillerini kesblerine göre yaratmayla yakın noktada kalblerinde saiki yaratmaya tealluk eden Allah'ın meşietiile beraber bulunur. Merhum hocanın kendi mezhebine uydurmak için manasını değiştirme konusunda hiçbir çabadan kaçınmadığı Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunun mantuku da budur. Bunun için Allah Teâlâ'nın "O yaptığından sorulmaz, bilakis onlar sorulurlar buyruğunun manasını değiştirme çabalarını da gördün.
Dostum merhum ed-Dicvi'ye gelince Allah Teâlâ'yı mütekebbir, müstebid zorbalardan biri gibi tasvir eden bu korkunç ifadeyi Allah'tan uzaklaştırmak için çabalamaktadır. Sanki kendisi ayeti ifade ettiği heybetten uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Çünkü kendisi bu ulvi sıfatların bunlara ulaşmayı içinden

Bu mesele Allah Teâlâ'nın nasıl ki zatının künhü bilinmiyorsa, künhleri bilinmeyen fiillerine ve iradelerine taalluk eder. Allah Teâlâ da fiillerini ve iradelerini beşer aklının kuşatmasından daha büyüktür. Hal böyle olunca akıllarımızla çözüm kabul etmeyen bu meseleyi çözmek için Allah'ı, Allah'ın aynı anda hem mecbur hem mesul kıldığı insanın mesuliyetinden Allah'ı sorumlu tutmaya mı gidelim? Akıllarımızı bu gidişten engellemek için mecburiyet tarafını inkâra mı kalkalım? Sanki bu inkâr, Allah mecbur olanı sormaktan sorumlu olmasın diye yapılmıştır. Hâlbuki Allah Teâlâ kulunun kendi nezdinden müseyyer olarak işlediği fiillerinden dolayı karşılığını verdiği zaman da mesuliyet altında olmaktan münezzehtir. Nitekim *Tahte Sultan el-Kader*'de cebir ve kader meselesinde şaşkın kalanların sığınağı olacak bir hadisi aktardım. O da "Allah Teâlâ bütün gök ve yer ehline azap edecek olursa onlara zulmetmiş olmaz." *el-Kavl el-Fasl*'da da şunu yazdım: Kuvvet mertebeleri Allah'ın kuvvetine çıkacak kadar olursa onda hak ile kuvvet birleşmiş olur.

Bizim kasır olan aklımızdan Allah ile aramızda ona kullarına muamele yolunu belirleyecek bir hakem tayin etme hakkımız yoktur. Çözümü kabul etmeyen bu mesele akıllarımızın bir sınır tayin etmekten aciz kaldığı Allah'ın azametini tefekkür ile çözülür. Ben Orta çağ Hıristiyan filozoflarından birinin sözünü büyük beğeniyle tekrar tekrar aktarıyorum: O söz de: "Âlemle beraber Allah, tek başına Allah'tan büyük değildir."

Binaenaleyh âlem bu büyük söze nazaran yok sayılır. Bu yokluk, vahdet-i vücud mezhebi mensuplarının tasavvur ettiği yokluktan daha güzeldir, daha doğrudur. Aynı anda mesul ve mecbur olan kulların fiillerine lazım gelen problem Allah'ın azamet denizinde eriyip çözülür. Allah'ın azamet makamına bir örnek vereyim: Bir kralın kendisine itaatte sadık ve muhlis olan köleleri, kralın bazı muamelelerinden ve işlerinden hoşnutsuzluk duyabilirler. Ancak bu hoşnutsuzluk itaatlerini ve ihlaslarını etkilemez. Bu tenkit hürriyeti de kralın hükümran olmadığı ve kalbin gizli hali olduğu için ittila etmediği aklın düşünme payı olur.

---

geçirsinler açısından hallerinde ve ulaşabilecekleri bir yerde olmaktan uzak oldukları için garipsendiğini, kabul edilmediğini görünce insanların o sıfatları kendi aralarındaki telakkilerine kıyaslayarak Allah Teâlâ tarafından da garip kabul edilemez. Olacağını zannetmiştir. Rab makamı ile merbubiyet arasındaki bu hatalı kıyas benimle muasır âlimlerden çoğu arasında ihtilaf olan meselemizin konusunda hatalı olanların hatalarının kaynağı olmuştur. Hâlbuki Allah Teala dilediğini yapan istediği hükmü veren el-Müheymin, el-Aziz, el-Cebbar, el-Mütekebbir olduğunu nida etmektedir. Yani hiçbir ortağı olmayan yegâne hükümran, evet Allah'tan olan bu istibdad kendisi buna ehil olduğu için, o da yerinde olduğu için onun hakkıdır. Asla başkasının hakkı olamaz. Bu isimle anılmasına da biz müslümanlara göre Allah Teâlâ'nın isimlerinin tevkîfi olması dışında bir mâni bulunmamaktadır.

Ancak Allah göklerde ve yerde saklı olanı bilir, kullarının kalplerinde gizli olan şeyler ona gizli kalmaz. Bundan dolayı rablerinin, kralların makamından daha büyük olan makamına karşı görevlerini yapmaları kralların kölelerinin vazifelerini ifalarından daha zor daha incelik ister. Öyle ki Allah'a karşı görevleri akıl hürriyetlerinden de vazgeçmelerini ister. Bunda bir gariplik yoktur. Zira o, akıllarını da yaratandır. O, onların da akıllarının da hükümdarlarının da sahibidir.

Faziletli dostum ile aramızdaki ihtilafın hülasasında son söyleyeceğim şudur: İnsanın Allah katında amellerinden sorumlu olması icap eder. Bu aramızda ittifak konusudur. Ancak bu mesuliyetin tashihi için –dostuma göre- onun yani insanın kudreti dâhilindeki fiillerinde, Allah Teâlâ tarafından fiillerinde olmasa da meşietinde bir müdahalesi yoluyla müseyyer değil tamamen muhayyer olması gerekir. Allah tarafından müseyyer olması ise bizim mezhebimizdir. Şöyle ki insanın meşieti Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğundan açık bir şekilde anlaşıldığına göre Allah Teâlâ'nın meşietine tabidir. Dostum ise merhum Bahiyt Hoca efendinin zorladığı gibi ayetin tefsirini benimsediği manaya yormaya zorlamaktadır. Buna bağlı olarak Allah Teâlâ'nın kulların meşietleri karşılığında zikredilen meşietini, insanı güç yetirdiği fiilleri işlemeye kadir ve bunları istemekte muhayyer olarak yarattığı meşieti yapmaktadır. Ancak Allah Teâlâ'nın ömrü boyunca insanın fiillerinden önce olan bu meşieti sâikler için hidayet meşieti, bedbahtlar için dalalet meşieti olarak muayyen olmayan genel bir meşiettir. Nitekim bu iki husus Allah'ın kitabında çokça varid olmuştur: "dilediğini dalalete düşürür dilediğine hidayet verir." Ayrıca bu iki meşiet kulların hayır ve şer olarak ayrılan meşietlerinin metbuu olmaya münasip olan meşietlerdir. Bizler kulların hayır ve şer olarak ayrılan meşietlerinin kaynağını bulmaya çalışıyoruz. O da Fatiha suresinde zikredilmiştir. Beş vakit namazlarımızda her rekâtta bunu tekrar ediyoruz. Yüce Allah'tan bizleri nimet verdiklerinin yoluna hidayet etmesini gazaba uğramışların ve dalalette olanların yoluna düşürmemesini niyaz ediyoruz. Öyleyse insanların içinde Allah'ın nimet ihsan edip sıratı müstakime hidayet ettiği bir fırka, diğer taraftan da bu nimetten mahrum edilip cehennem yoluna çevrilen bir fırka bulunduğunda şüphe yoktur.

Ayrıca bu çevirme ile o nimet lütfun Allah Teâlâ tarafından, insanı yaratırken onu kudret ve irade sahibi yaptığı genel meşietten farklı her birine mahsus iki meşiet ile meydana geldiğinde de şüphe yoktur. Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğunda olan hayır ve şer olarak ayrılan insanların meşietlerinin tabi olduğu meşietinin bu iki hususi meşiet cinsinden olmaları icap eder. Son olarak da sıratı müstakime hidayet ile nimetlere mazhar olacak fırka ile hidayet nimetinden mahrum olacak fırkanın hangisinin olacağını tayin ve temyiz gelir. Eğer nimete maz-

har olmayı seçmiş salih amelleriyle bunu hak edenlere tahsis edecek olursak o zaman insanın nail olduğu nimetleri hak etme yoluyla elde etmesi düşünülemez. Çünkü onun Allah üzerinde bir hakkının olması tasavvur edilemez. Şayet istihkakı tevil edip insanların bir kısmının diğerlerine göre sahip oldukları bir muraccihe yorumlayacak olursak o zaman o muraccih sebeplerde Allah'ın, sahipleri üzerindeki nimetlerinden olur. Sonra geçmiş salih amellerden oluşan bu muraccihler, öncesinde başka salih amel bulunmayan bir salih amele dayanması gerekir. Ve o salih amel hidayet nimetini getirtir. Salih amellerin başlangıcı olan o salih amel de, Allah'ın amel edenin sahip olduğu muraccih sebepten halis (arınık) bir nimeti olur. Dolayısıyla o amel, Allah'ın dilediğine has kıldığı bir lütuftur. Bu da Allah'ın kitabında zikretmiş olduğu kullarının hidayet nimetinden ve dalalet mahrumiyetinde payları için "dilediğini saptırır dilediğine hidayet verir" diyerek zikretmiş olduğu talile muvafık olandır. Binaenaleyh hidayet ve tercih yalnız Allah'ın elindedir, kulların elinde bir şey yoktur. Buna bağlı olarak cennet ehli: **"Bizi buna hidayet eden Allah'a hamdolsun. Allah bize hidayet etmeseydi biz asla hidayet bulamazdık"**[479] derler. Peygamberine de: **"Sen sevdiğini hidayete erdirecek değilsin. Ancak Allah dilediğine hidayet verir"**[480] demektedir. Bundan dolayı kelam âlimi şöyle demiştir:

Gerçekten hidayet verendir, dalalete düşürendir.

Mecazi olarak Rasûllere ve şeytana nispet edilse de.

Bazı Kur'ân ayetlerinde şöyle varid olsa da: **"Allah, fasık bir topluluğu hidayete erdirmez."**[481] **"Allah, zalim bir topluluğu hidayete erdirmez."**[482] **"Allah, rızasına uyanları o nurla selâmet yollarına iletir ve onları, izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarıp doğru yola (İslâm'a) hidayet eder."**[483] ve ilk ayette yani Allah Teâlâ'nın **"dilediğini saptırır dilediğini hidayete erdirir"** buyruğundaki **"dilediği"** lafzını mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilmesi kabilinden burada zikredilen ayetlerde olana yorumlayacak olursak bu mümkün olmaz. Çünkü ilk ayette "dilediğini" unvanı altında zikredilenler de yine mutlak değil Allah'ın meşieti ile mukayyettirler. Bir mukayyedi bir mukayyede başka bir kayıttan dolayı hamletmek caiz olmaz. Allah'ın hidayet etmesi ve dalalete düşürmesi hak edenler dairesini aşmıyorsa o zaman **"dilediğini dalalete düşürür dilediğini hidayete erdirir"** buyruğundan anlaşılan geniş

479. *A'râf*, 43
480. *Kasas*, 56
481. *Mâide*, 108
482. *Bakara*, 258
483. *Mâide*, 16

otorite ile övünmesi ona aykırı olur. "Dilediği" dışında başka bir ehil bulunmasını istemez.

Dolayısıyla insanın meşietinde müstakil olduğuna ulaşmak için Allah'ın birilerine hidayet birilerine dalalet vermesine müdahalesini kesmeye yol yoktur. Mahza olsun mutavassıt olsun cebri inkâr edenlerin -ki dostum da onlardan biridir- nezdinde insana mesuliyet yüklemenin mümkün olmadığı o istiklal. Onlar mecburun mesul olmasının sahih olmadığını zannediyorlar. Sanki bu haliyle mesul olursa Allah onun mesuliyetinin sorumlusu olur.

Bize göre ise insanın mesuliyeti de mecburiyeti de gerçektir, vakidir. Bizim aradaki uyumu akledemiyor olmamız meselenin vaki olmadığına değil kapalılığına dalalet eder. Biz, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman edenler şöyle görüyoruz: İnsan kendiyle baş başa bırakıldığında kendisi dalaleti hidayete şerri hayra tercih edecek olursa bu onun aklının noksanlığından veya iradesinin zayıflığından veya kötü ahlakından veyahut kötü çevresinden kaynaklanır. Hepsi Allah'ın kulları arasında payları taksim ettiği ve insanların dünya ve ahirette saidler ve bedbahtlar olarak ayrılmalarında tesiri olan o farklar.

Bu böyle... Şu da var ki bazı ayetler var ki Allah'ın meşietinin o ayetlerde kulların meşietine galip olan istibdadi teyit ile beraber zikredildiğini buna bağlı olarak meşietleri üzerindeki müdahale ve tesiri artırdıkları görülür. Allah Teâlâ'nın şu buyruğuna bak: **"Kötü ameli kendisine süslenip de onu güzel gören kimse... Şüphe yok ki Allah dilediğini saptırır, dilediğine hidayet verir."**[484] **"Allah, dilediğine işittirir. Sen, kabirde bulunanlara işittirecek değilsin."**[485] **"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Siz içinizde olan şeyi açıklasanız da saklasanız da Allah Teâlâ sizi onunla hesaba çeker; nihayet dilediğini bağışlar ve dilediğine de azap eder. Allah her şeye kâdirdir."**[486] "Muhasebede başarılı olanı bağışlar" demiyor. Bilakis "dilediğine" diyor. Kulları ile bütün muamelelerini herhangi bir sebebe bağlamaksızın halis olarak meşieti üzerinde tertip eder.

Bahsin sonunda zatı alilerinin kasten okumadığı *Tahte Sultan el-Kader* kitabımdan birkaç bölüm aktaracağım. Belki bu kitapta yazılanı okur da insanın mecburiyeti ile mesuliyetini cemeden mezhebime yönelttiği açık ahmaklık ithamını hafifletir. O bölümleri nakledip arkasından kaza ve kader meselesinde zatı alilerinin önder edindiği İmamü'l-Harameyn'in sözlerini destekçi olarak vereceğim.

484. *Fâtır*, 8

485. *Fâtır*, 22

486. *Bakara*, 284

Bu nakil ve ekler insanın ihtiyari hiçbir hareket yahut sükûnunun Allah'ın meşietinin etkisinden ve muayyen olan cihete yöneltmesinden müstakil olamayacağına dair mezhebimi ispat etmeye kâfidir. Şimdiye kadar saydığım delillerim olmasa da tek başına mezhebimi ispat etmeye kâfidir:

Tahte Sultan el-Kader'de (s.130)'da şunu söyledim:

Hak söz şudur ki biz insanlar büyük bir imtihan diyarındayız. Nasıl ki dünyaya kendi cüzi irademizle gelmediysek, güç zaafı, güzellik, çirkinlik, zenginlik-fakirlik, aptallık, hidayet ve dalalette istidat konularında farklı seviyelerde yaratılmış olmamıza nazaran saadet ve bedbahtlık vesilelerinden, sebeplerinden paylarımızı aldığımız zaman da o paylarımızı tercih ve iradelerimizle almadık. Eğer mâlikü'l-mülk (bütünüyle mülkün sahibi) yaratılışımızın başında işimizi bize bırakmadıysa o başlangıç noktalarıyla sıkı bir şekilde bağı olan fiillerimiz ve hareketlerimize müdahalesini kesmemesine neden şaşırıyorsunuz? Acaba fıtratımızda bulunan aşikâr farklılıklara itiraz etme imkânınız var mı? Eğer itiraz etmiyorsanız neden itiraz etmiyorsunuz? Mahlûkun hâlikine itiraz hakkı olmaması üzerine itiraz etmiyorsunuz elbette. Çünkü yaratanın malikiyeti ve hâkimiyeti hiçbir hâkimiyetle malikiyete benzemez. Ondan başkasının malikiyeti tam değil mukayyettir. Allah'ın malikiyeti ile mutlaktır, memlukün parçalara ayrılmayan cüzlerine kadar kapsar. Öyleyse yine aynı sebepten dolayı fiillerimiz üzerinde hâkimiyetin onun, o fiillerden sorumluluğun bizim olmasına itiraz etmiyorsunuz. Çünkü –kapısının açılması takdirinde- başlangıçta yaratılışımız arasındaki farklara itiraz, daha hafif tabiriyle bir mazeret göstermediniz. Fiillerinizde, hareketlerinizde ne kadar hür olursanız olun ezelde istidatlarınızı dilediği şekilde belirleyen mutlak mâlik fiillerinizde ve iradelerinizde yine Şeyh-i Ekber lakabına sahip Muhyiddin b. Arabi'nin dediği gibi: "Şüphesiz hayır ve şer faillerinin istidadına tabidir."[487] İnsanın -faraza- cüzî iradesinde müstakil olması açısından fiillerinde ve hareketlerinde muhtar olmasıyla beraber cüzî irade noktasında hak ile batılı birbirinden ayırmada ihtiyaç duyulan aklıselimden payı az yahut nefsani arzulara karşı iradesi zayıf olarak yaratılmış olan kimsenin konumu dengeli bir akıl ve sağlam bir iradeye sahip yaratılmış kimsenin konumu ile eşit olur mu?

İmamül Haremeyn, İbnu'l-Kayyım'ın *Şifaü'l-alîl* kitabında destek vererek naklettiği uzun kelamının ikinci kısmında şöyle demiştir: "Biz de bu sözleri çelişkili olduğunu belirterek *Tahte Sultan el-Kader*'de aktarmıştık.-

487. Şeyh-i Ekber meseleyi istidat üzerine bina etmekle isabet etmiştir. Ancak istidâtları Allah'ın lahzasından çıkarmaya çalışmakla büyük hata yapmıştır. Meselenin tahkiki ileride gelecektir.

Dedi ki: "Allah bir kulun hayrını isterse aklını kemale erdirir, basiretini tam olarak açar. Sonra ondan kemale ermekten alıkoyacak engelleri ve sebepleri bertaraf eder. Basiretinin önündeki manileri kaldırır, onu hayırlı arkadaşlar tutmaya muvaffak eder ve ona hayır yollarını kolaylaştırır. Onu hayırdan alıkoyacak melahiden (boş şeylerden), gaflet sebeplerinden uzak tutar. Kendisini Allah'a yaklaştıracak amellere sevk edecek sebepler var eder. Sonra kendisi o amelleri adet edinir ve bunlara alışır. Allah bir kulun da kötülüğünü isterse onu hayırdan uzaklaştıracak şeyler takdir eder. Azgınlıkta devam etmesine yol açacak sebepler hazırlar ve ona arzuların peşinden koşmayı sevdirir. Onu afetlere maruz bırakır. Nefsin arzuları üzerinde galip geldikçe hayır istekleri söner. Sonra zaman geçtikçe şerde devam eder durur. Uçurumlarının kenarında gezinir. Ona karşı vesveseler, şeytanın fısıltıları ve kötülüğü emreden nefsin kışkırtmaları yardımlaşırlar. Böylece Allah'ın kaza ve kaderi ile kalbinin üzerine gaflet perdesi dokurlar. İşte mühürleme, damgalama ve örtü çekme budur. Ben buna şöyle bir örnek veriyorum: Bir genç varsayalım. Henüz buluğ çağına ermiş. Yollar onu eğitmemiş, tecrübeler pişirmemiş. Delikanlılığının ve arzularının da zirvesinde. Kendine yetecek kadar mala sahip öyle böyle de yakışıklı biri. Üzerinde kendisini helake düşürecek vartalardan alıkoyacak, arzuların ağına düşmekten koruyacak bir sorumlu da yok. Diğer taraftan karşısında fasid dostlar, arkadaşlar çıkmış. O da arzularının ateşinin zirvesinde ve içinden önünde uzun bir hayatın olduğunu geçiriyor... Hali, ahvali bu vasıflar olan hayâ perdesini yırtması, kötülerin şanından olan amellere koşturması ne kadar yakında. O da bütün bunlarla beraber kendi tercihte bulunuyor, muhtar (özgür) olarak hareket ediyor. Ne masiyetlere zorlanıyor ne de itaatlerden alıkonuluyor. Ayrıca isyan etmesi halinde kınanmayı hak ettiğini düşündürecek akla da sahip. Yolu böyle olanın mükellef tutulması aklen imkânsız değildir. Zira bu mümteni değildir. Ancak onun için geçmiş bir su-i kaza (kötü kader) var ise bu durumda Allah'ın kesin hükmüne, geri çevrilemez kazasına yürüyecektir. Ancak Allah onu rahmeti ile kuşatacak olursa başka... Zira o (Allah) erhamü'r-rahimîn'dir."

Sonra ben son olarak varmış olduğum, insanda mecburiyet ve mesuliyetin toplandığına inandığım bu noktada... -Nitekim bu nokta bize muhalif olan âlimlerle tartıştığımız meselenin kapalı olan merkezidir- Evet bu noktada *Tahte Sultan el-Kader*'de "Batılı Filozofların Görüşleri" başlığı altında yazdıklarımı aktarmayı zorunlu görüyorum. Evet, daha önce sarâhaten kitabımdan çok nakillerde bulunmaktan hoşlanmıyorum dememe rağmen aktarmayı zorunlu görüyorum. Bu zorunluluğu pekiştiren unsurlardan biri de o kitaptan yapılan bu nakil, bu kitabın en büyük meselesinde de faydalı olur. O da Allah'ın varlığını ispat meselesidir. Aynı şekilde be-

nim en açık bedîhî meselelerden birinde safsatadan kaçınmayıp o meseleye en zor mesele kisvesi giydirdiğimi söylemekte tereddüt etmeyen faziletli dostun bu sözü söylerken zalim olduğunu, gözlerinin önünde arz edilmiş, aşılması bu derece kolay olmayan bahisleri aşıp geçtiğini ispat etmekte de faydalı olur. *Tahte Sultan el-Kader*'de söylediğim de budur:

Okuyucu az önce dikkat çektiğim hususlardan, batılı ilim adamlarının, bu kitapta bahis konusu olan meselemize dair görüşlerini incelemenin kitabı bitirdikten sonra hatırıma gelen bir husus olduğunu öğrenmiş bulunmaktadır.

"Daha sonra E. Rabo'nun telif ettiği ve fazilet ehli, ender Türk yazarlardan biri olan Mehmet Ali Aynî Bey tarafından Türkçeye tercüme edilen *Psikoloji Dersleri* kitabını inceledim. Baktım ki bu kitabın müellifi de insanda ihtiyarın (hürriyetin) bulunduğunu tercih ettiğine ve az önce sözlerini incelemeyi bitirdiğimiz L.Fonsgrive'den daha çok üzerinde durarak ihtiyarı inkâr eden icabilerle (cebir mezhebini benimseyenlerle) münâkaşa ettiğini gördüm. Diyor ki:

İcabilik (zorunluluk, determinizm)'de kabul edilecek bir hakikat vardır. O hakikat de ihtiyarın mutlak ve müstakil bir kudret olmadığıdır. Bilakis ihtiyar, sınırlıdır ve birtakım şartlara tâbi, birtakım zorunluluklarla kayıtlıdır. Böylece, sebeplerden ve sâiklerden etkilenmeyen ihtiyar iddiasının savunulmayacak bir iddia olduğunu açıkça belirtmiş olmaktadır.

Sonra kendisi şöyle diyor: "Şüphesiz garize (tabiat, güdü) kör, irade ise düşünürdür. Garize zorunlu, irade ise zahire göre hürdür. İhtiyar sadece iradenin sıfatı değil bilakis iradenin kendisidir. Dolayısıyla insan hakkında "hür müdür değil midir" sorusu "irade eder mi etmez mi" sorusunda denktir." Yine şöyle der: "Bu konuda avama müracaat edilip görüşleri sorulsa ihtiyar meselesi tartışma konusu olmazdı. Çünkü her insan kendini muhtar olarak görür buna inanır. Bu inanç onla güdüsel bir durumdur.[488] İnsan ne kadar kendini az düşünse de ve kendini fail olarak görse de ihtiyarı kendisinde görülen zâhiri hallerden gerçek olmaya en müstahak sıfat olduğunu zanneder. Bizim bir konuda muhtemel olan ve hakkında henüz karar almadığımız durumlardan birini tercihte tereddüt ederken onlardan birini kararlaştırma yetkimiz olduğu kadar diğerini de kararlaştırma yetkimiz olduğunu, karar aldıktan sonra işlememeye yahut geri adım atıp birincisine aykırı bir tercihte bulunmaya kudretimiz bulunduğunu zannettiğimiz görülmüyor mu? Hâsılı, bizler fiili işledikten sonra bizden sadır olduğundan bizim o fiilde muztar (mecbur) olmadığımızdan

488. Burada bir cümle vardır anlayamadım. *(Mütercim)*

ve istersek yaptığımız tamamen zıt bir şey yapabileceğimizden eminiz. Sorumluluk anlayışı, fiilin güzel yahut çirkinliğine hüküm, kalpte duyulan sıkıntı yahut mutluluk gibi bazı hissiyat, bunların hepsi bu inanç üzerinde bina edilmiştir. Ancak bu inancın doğru olup olmadığı, sadece zahiri bir durum mu yoksa bu nefsi ihtiyar ile beraber hariçte başka bir ihtiyar mı var hususunun münakaşa ve -mümkün ise- çözüm yeri tabiat ötesi ilimdir. Ancak eğitime taalluk eden ruhiyata dair konularda (psikolojide) ihtiyar konusunu incelemekten bir kaçış yoktur. Bunlar bir tarafa bizim aradığımız gerçek hürriyettir, fıtratımıza yerleştirilmiş olan inancı değil. Zira eşyanın tabiatının fıtratımıza aykırı olması muhtemeldir. Binaenaleyh inandığımız bir şeyin hariçte gerçekleşmesini imkânsız kılabilir. Dolayısıyla ihtiyarın bu kabilden olmadığını kim söyleyebilir.

"Daha sonra müellif Cebriyeyi kısaca zikredip geçer. Tarihi kıymeti dışında bir değer de atfetmez. Diyor ki: Buna bağlı olarak şöyle der: Onlar şayet âlemdeki bütün olayların ve hayatımızda aklettiğimiz her şeyin kesinlikle kaderin kalemiyle yazıldığını ve gerçekleşmeden önce vuku bulduğunu söylerlerse temel ilmi prensiplere muhalefet etmiş olurlar." Görünen o ki müellif, kendisi lâdini (laik) olmamasına rağmen dini cebriyeye icabiyeye (determinizm) değer verdiği kadar değer vermemektedir. Hâlbuki sen onların (icabilerin, deterministlerin) maddesi cebriye olduğunu öğrenmiştin. Onun ilk yolun temel ilmi prensiplere muhalefetine dair söyledikleri, onların benimsedikleri cebri, ikinci fırkanın bina etmiş olduğu gibi ilimlerin temelleri olan sebep ve illet üzerinde bina etmemelerinden kaynaklanmıştır.

Bizler, sebep ve illetleri inkâr etmemizle ve mezhebimizi ihtiyarı nefyeden mahza cebir saymamızla beraber müellifin iki fırka arasında hüküm verirken hakkaniyetli davrandığını görmedik. Nitekim dini cebriyeyi sebep ve illetler kabul etmekle cem etmek mümkündür. İlk illete dayandırmak suretiyle bu illetlere ve sebeplere muhtaç olmamak da mümkündür.

Sonra sen ihtiyar taraftarı olan müellifin ihtiyarı icabilerin kabul ettiği sebebiyet ile birbirleri arasında bir bağ olduğunu inkâr edemeyeceği kâinat hadiselerine nasıl dâhil edeceğini bilmemektedir? Sebebe bağlı olan ihtiyarın nasıl ihtiyar olduğu -düzenli kâinat hadiselerine mahiyetini kaybettirmeden nasıl bağlayacağını da bilememektedir. İctihâd ve şuur sahibi olan ihtiyarın birbirine bağlı olan ve kesinlikle sahip olduğu düzene boyun eğen kâinat hadiseleri arasına girmesi ve bunlar arasında yer edinmesi, iradesi olan hür bir aletin, makinanın içine girmesine benzer. Böyle bir aletin hareketlerinde makinanın çalışmasını düzenleyen nizamın içinde yürüyen düzene tabi olacağından emin olunmaz. Bilakis o iradesi olan alet (parça) meşieti-

nin hevasına tâbi olur. Olmasa dahi kendi meşietine tâbi olması ihtimal dâhilindedir. Buna karşın o parça makinanın düzenine bağlı olan ve ona göre hareket eden parçalar arasında yer almıştır. Dolayısıyla bu parçanın makinanın düzenini bozacağı ve parçalar arasında problem çıkaracağında şüphe yoktur. Yahut böyle yapacağından emin olunmaz. Binaenaleyh o parça anarşi, düzensizliğin aracı olur. Ancak onunla beraber, ihtiyari olan ve ondan güçlü makinanın düzenine uyum sağlayan diğer parçalarla uyumunu takip eden bir kuvvet bulunursa (bunu yapamaz). Beşerin, bir noktaya kadar dahi olsa hür olması gereken ihtiyarı hakkında, aynen o sebepler gibi mahiyeti açısından ona benzeyen Allah'ın iradesi ve ihtiyarının hükümranlığı altında kevnî sebeplere bağlılığı kabul edilseydi problem hafiflerdi. Akıl da hür olan ihtiyarın, hür olmayan, birbiriyle bağlantılı kevnî hadiseler arasına, aynı anda hür ve sadece bağlı olduğu için hür olan mahiyetini kaybetmeden dâhil olmasını kavrayamaz, uygun bulmaz. Ancak şu var ki herkesin dakik ve gizli (çözümü zor) olan bu dakik nizam en büyük muhtarın eseri olursa... Şayet âlem bütün parçaları ve hadiseleriyle iradesi ve ihtiyarı olmayan bir kuvvetin eseri olsaydı beşerde bulunan bu cüzi ihtiyar kâinatta kendine herhangi bir yer bulamazdı. Bundan dolayı maddeci icabilerin onu inkâr ettiklerini görmekteyiz. Muhtar olmayandan ihtiyar sadır olmaz. Nitekim âlim (her şeyi bilen) olmadan ne âlem ne ilim söz konusu olur. İnsanın ilminde ve ihtiyarında, onun muhtar olmayan, hiçbir şey bilmeyen cahil tabiatın mahsulü olmadığına en açık delil vardır. Bilakis insan şanı yüce muhtarın ve âlimin eseridir. İşte o en büyük muhtar ilk olarak insanın ihtiyarını yaratan ikinci olarak ihtiyarı olmayan kâinat hadiseleri dizisi içinde düzenleyen aralarında uyum sağlayan –ki ondan başka hiç kimse böyle bir telif yapamazdı- aynı anda onu ihtiyar ve sebebe bağlı yapan yani aynı anda hem hürriyet hem zorunluluk yapan -ki ondan başka bunu yapabilecek kimse yoktur- zattır. İhtiyar meselesinin ilimle iştigal eden her taifenin gözünde kapalı olmasının sebebi budur. Din âlimleri bunu kaza ve kader inancıyla bağdaştırmakta zorlandılar. Daha doğru bir ifadeyle Allah'ın iradesinin genel hükümranlığı ile. Hürriyetin, iradenin ve ihtiyarın tabiatında yer aldığı tarafa bakan onu Mu'tezile'nin yahut Mâturîdîlerin yaptığı gibi o hükümranlığın genel kapsamından çıkarmaya çalıştılar. Tevhîd düzenini bozmakta iki şık arasında bir fark yoktur. Her ne kadar bu çabaların sahipleri bu çıkarmayı Allah'ın iznine isnad etmekle yorumlasalar da. Hâlbuki bu çıkarma, Allah'ın izni ile tevhîd nizamını ihlal anlamı taşır ve Allah Teâlâ'nın **"Allah dilemezse siz dileyemezsiniz"** buyruğu bunu asla kabul etmez, her yönden reddeder. Nitekim ayeti kerimenin manası, zahirinden alıkoyan tevillerin hepsini çürütecek şekilde tahkiki daha önce geçmişti. Allah'ın hükümranlığı altında ikisinin hürriyetinin yok olması ile irade ve ihtiyarın yok olmasına bakan da her ikisini inkâr edip mahza cebir görüşünü benimsedi. Tabiat

âlimleri hatta felsefeciler de ihtiyarın sebepler ve illetler kanunlarına boyun eğmediğini anlayamadılar. Zira boyun eğer ihtiyar ihtiyar olmaktan çıkar. Bundan dolayı da icabiler (deterministler) bunu inkâr ettiler. Ona ve buna rağmen insanda hem ihtiyar hem irade vardır ve bu ikisinin sebeplerle bir bağları da vardır. Bu kapalı sır karşısında ne yapalım. İcabiler gibi ihtiyarı olmayan tabiatın elinde bir araç olduğunu mu iddia edelim? Yoksa Cebriye'nin dediği gibi Allah'ın elinde mi? Her iki mezhebin bu konudaki görüşü akış bedahetine ve vicdanın şahitliğine aykırıdır. Şöyle ki insan cemadattan farklıdır. Sadece şuur sahibi olmasıyla değil bilakis aynı zamanda hem iradesi hem ihtiyarı ile. Şu var ki bu irade ve ihtiyaç Spinoza gibi batılı bazı filozofların iddia ettiği gibi kuruntudan ibaret olmasın. Spinoza şöyle demiştir: "Havaya atılan taşın şuuru olsaydı kendi iradesi ile hareket ettiğini zannederdi." Peki, kendisi uçaktan zorla atılan insan için ne diyor? Öyle ki şuuru olmasına rağmen havadaki hareketinin iradesi ile olmadığı belli. Ayrıca insanın kendi hareketi ile bir yerden başka bir yere intikal etmesi sırasındaki şuuru ile başkasının itmesi esnasındaki şuuru arasındaki fark konusunda ne der? Zira insan iki halinde de şuur sahibidir.

Eğer ihtiyarı inkâr etmek de sebeplere tabi olan –tâbi olmakla beraber ihtiyar hürriyeti kalmadığı için- ihtiyar görüşünü benimsemek de mümkün olmuyorsa bu durumda sebepleri ve illetleri mi inkâr edelim yoksa temel ilmi prensiplere aykırı olacak şekilde ihtiyarın bağlı olmasını mı inkâr edelim? Bunun neticesinde bu müellif artık ihtiyarın sebepsiz işlediğini iddia etmeye cüret edemez. Susamış olanın önündeki iki bardaktan birini, koşanın da önüne çıkan iki yoldan birini muraccih bir sebep olmadan tercihin vuku bulduğu örnek onu aldatmadan, -nitekim birçok kelamcı buna aldanmıştır- buna bağlı olarak kalkıp tercihi hatta bu gibi yerlerde iradeyi inkâr etmesin. Her ne kadar onun verdiği örnek burada mezkûr örneklerin aynısı olmasa da. Bu örneklerdeki yorumu da benim daha önce bunlara yaptığım yorumu teyit etmektedir.

Kendisinin verdiği örnekte... Ki örnek şu şekilde: Birine bir altın lira borcun var. Ödeme vaktin de geldi. Masanın üstünde de dizili liralar var. Sen bunlardan herhangi birini bir tercih sebebi olmaksızın alır ve onunla borcunu ödersin. Bu örnekte şöyle bir faide vardır: O altınlardan birinin sahte olduğunu farz etsek sen ondan sorumlu olmazdın. Çünkü o altını alıp onunla ödeme yapmakta bir kastın yoktu. Dolayısıyla o, icabilere yakınlıkta ve iştah açıcılıkta aynı noktada duran iki ot demeti arasında kalan aç eşek, ölür de ikisinden birini tercih etmez şeklinde verdikleri örnekte lazım gelir. İhtiyar taraftarları ise şöyle derler: "İrade iki şey arasında sebep olmayan ve sebeplerin eşit olduğu yerlerde tercihte bulunur. Örneği verilen eşek

her ikisinden yemekte tereddüt etmez." Sonra bu örneği kabule uygun bulmaz. Çünkü bu örnek eksik bir tahlil (çözümleme) üzerine bina edilmiş ve tahlilinin neticesinde iradenin bulunduğu yerde sâikin kesin olarak bulunduğuna, sâikin olmadığı yerde de iradenin olmayacağına ulaşmıştır. Netice ise icabiye (determinizm) mezhebini teyit etmektedir.

Sonra tekrar dönüp ihtiyarı ispat etmek konusuna dalıp şöyle demektedir: "Fiili tayin edenin sâik olduğunu kabul ediyoruz. Daha doğru bir ibareyle hangi sâikin daha kuvvetli olduğunu... Bununla beraber sâikler bizden mi çıkıyor? Sâikten sonra bizden ona eklenen bir şey daha yok ve bizim de fiille ve üzerinde tesirle bir alakamız yok mu? Bizim örneğimiz içine dirhem konulan bir terazi gibi mi? Hayır! İnsanı ataletinde, uyumluluğunda her zaman ağır olan tarafa eğilmenin zorunluluğunda teraziye benzetmek batıl bir benzetmedir. Zira insanın bazı zamanlarda kendini toparlayıp kararlı olduğu alışkanlıklarından ve bunların etkisinden kurtulup bunlara galip geldiği anları vardır. Sonra sâiklerin mutlak ve sabit olarak bir değerleri yoktur. Onlara değer, ölçü veren biziz. Bundan dolayı şahıstan şahsa değişiklik gösterirler."

Öyleyse bizim icabilik düsturunu kabul etme imkânımız vardır. Binaenaleyh deriz ki: "İnsanın fiillerinden her bir fiilin bir sâiki vardır. Ancak failin şahsı bu sâiki kendi nefsine çevirir. Böylece onda karakteri ve rengi tecelli eder. Sâik ve failin şahsı müstakil, farklı iki şey değildirler. Onların en büyük hataları düşünceden eyleme intikal ederken şahsın zahir olan failliğini görmüyorlar. Buna bağlı olarak bunu inkâr ediyorlar, vakıaları, hadiseleri mekanik bir sistemle açıklıyorlar. Evet, onlar mahza heva ve tahakküm manasındaki ihtiyarı kabul etmemekte haklıdırlar. Ancak ihtiyarı kaldırıp ilga etme hakları yoktur. İhtiyarın manası insanın bir fiili, yaptığının şuurunda (farkında) ve kendi nefsi için ihdas etmiş olduğu sâiklere bina ederek yaptığını düşünerek yapmasıdır. Fiillerimizi icap ettiren ve tayin eden şeyler sâikler değildir. Bilakis onları sâiklerimize göre belirleyenler bizleriz.

İhtiyarı ispat konusunda nasihatlere, tehditlere, yalvarmalara tevessülün bir faydası yoktur. Bilakis bunların hepsi aksine icabilere (deterministlere) faydalı olur. Çünkü senin aldırış etmeyeceğini bildikten sonra seni tehdit etmenin sana nasihat etmenin yahut yalvarmanın bir manası yoktur. İcabilere göre de bunların sebebi (nedensel) bir manası vardır. Hepsi de terazinin kefesine konulan dirhemler kabilindendir."

Sonra müellif şöyle demektedir: "İcabilik iddiası talilde ne kadar müsellem bir iddia olsa da ihtiyarın da icab kadar hakları vardır.

Birincisi: Bütün zahiri haller ona şahitlik eder.

İkincisi: Bizler herhangi bir vasıta olmaksızın irademizin fiile müdahale ettiğini hissetmeyiz. Hiçbir delil de bu hissiyata baskın gelemez. Dolayısıyla iradenin bu müdahalesi canlı bir şahsın fiili konumundadır. Her birimiz de bu fiilde onun hür olduğunu hisseder ve kendi nefsini o fiilde tahlile kabil olmayan, zamana tabi olmayan basit bir durum olarak ilan eder. Ancak kendine döndüğünde vaki olan fiili vaki olmaya yakın olan fiilin makamına koyarsa onu cüzlerine ayırır ve onu bozar. Yerine soyut mekanik bir sembol koyar. Öyleyse fail olmak atıllık ihtiyar ise icaptır. İşte buradan hareketle insanın kendi kendine ihtiyarı izah etmeye yahut anlamaya giriştiğinde kaçınılmaz olarak icaba vardığını görürsün."

Biz de diyoruz ki: "Bu icab mantık âlimlerinin mahmul şartıyla zaruret diye ifade ettikleri şeydir. Çünkü vaki olan fiil vaki olmak üzere olan fiilin yerine, iradenin vazifesini tamamlamış fiilin de meydana gelmiş olmasıyla ikame edilecek olursa artık iradenin fiili geri alma ve vuku bulmamış yapma kudreti olmaz. Hâlbuki fiili vuku bulmaya yakınken onu devam ettirme yahut geri dönüp vaki olmamış yapma kudret ve ihtiyarına sahip idi. Ancak fiilin vukuundan gerçekleşmesinden sonra meydana gelen bu icab vaktinde bulunan ihtiyara zarar vermez. İhtiyar mezhebinin önünde bir engel sayılmaya uygun düşmez. Ki o müellif buna dair gerekçe sunmaya yahut karşısında aciz kaldığını itiraf etmeye muhtaç olsun. Bilakis bu mezhebe göre problem noktası ihtiyar sebeplere ve sâiklere bağından doğan ve müellifin çözümü vazifesinden kurtulamadığı icabdır. Şöyle ki sâiki failin iradesine karışmış, birleşmiş, ondan ayrılmayan ve müstakil olmayan bir durum saymıştır. İradenin daimî olarak sâiklere tâbi olmasını ve onlara boyun eğmesini inkâr etmiştir. Bu konuda irade sahibinin bazı zamanlar kararlılık gösterip alışkanlıklarına galip geldiğine ve müessiratın etkisinden kurtulduğuna bakmaktadır. Sâikin failin iradesine karışmış olmasından ve onunla birleşmesinden neyi kastediyor? Kendisi burada sâik olmadan iradenin varlığını mı görmek istiyor? Ki bu varsayılanın hilafınadır. Yoksa sâik, irade ona tabi olmadan iradeye mi tabi olur ki bu da akla aykırıdır. Sâiklerin nefsimizin ihdas etmiş olduğu hakikati olmayan şeyler olduğu iddiası, talilin temelini inkâr müellifin de saygı duyduğu ilmin temel prensibine aykırı ve sâikin olmadığı yerde iradenin olmayacağı görüşünden geri adım atmaktadır. Bundan dolayı insanın bazen kararlılığını toplayıp alışkanlıklara ve müessirata galip gelmesine dair zikrettiği husus, daha önce alışkın olduğu sâikler cinsinden olmayan yeni bir sâik ile alışkan-

lıklarına galip gelmesi de bu sâikin önceki sâiklere galip gelmesi ile vuku bulur. Sâiklerin şahıslara göre değişiklik arz etmesine gelince, şahısların sâikler üzerindeki etkisinden kaynaklı değildir. Bilakis onların bakışları üzerindeki etkisinin farklılığından kaynaklanır. Binaenaleyh bazıları önemini diğer kısmın idrak ettiği kadar idrak etmez. Bu ise idrakte olan, sâiki teyit eden yahut ona karşı duran failin nefsinde etkili bir farktır. Yoksa failin nefsi onda etki eder, değildir. Dolayısıyla o, yine iradenin boyun eğdiği sâikler cinsindendir. Sâiklerin kendisine boyun eğdiğini iddia ettiği irade cinsinden değildir. Şayet insanın kendisi fiiline "sâik" olanı ihdas etmede temel etken olsaydı, fiili işleme iradesi (isteği) sırasındaki bu ihdas, bu ihdasa Taalluk eden ikinci bir iradeye ihtiyaç duyardı. Sonra ihdası üçüncü bir iradeye... Böylece teselsül eder.

Hak olan şu ki, sâikin olmadığı yerde iradenin olmayacağını teslim ettikten sonra icabtan kurtulmaya imkân yoktur. Bundan dolayı İslâm âlimlerinin bu konuda iradenin sâike bağlı olmadığı iddiasına başvurduklarını görürsün. Öyle ki (bu konuda) tercih bila muraccih caiz gördüler ve bu konuda susamışın önündeki iki bardak, kaçan zatın önündeki iki yol örneklerine dayandılar. Gerekçe olarak da muraccihin, mucip derecesine ulaşmamasını gösterdiler. Her ne kadar bu kitapta geçenlerden o iki örneğin kıymetini, bu örnekler üzerine bina edilen iddianın kıymetini, muraccih ile mucip arasındaki farkı gerekçe göstermenin kıymetini öğrenmiştin. Batılı müellifin icabilerle tartışmalarının bazılarında bu gerekçeye bir tür benzeşme vardır. Bu tartışmalardan kabule şayan olan, bu sadette söyledikleri içinde en kuvvetli olan şu sözüdür: "Sâiklerden sonra bizden ona eklenen başka bir şey yok mu?" Bundan kastı da iradedir. Ancak bu söz ihtiyarı inkâr eden icabilere karşı delil olur. Biz ise irade ve ihtiyarın varlığını inkâr etmiyoruz. Bilakis sadece insanın irade ve ihtiyarında müstakil olduğunu inkâr ediyoruz. Müellifin kelamı inkâr ile ispat arasında gidip gelmektedir. Buna, insanın iradesini yükseltmeye, eğitim ve terbiye ile güdülerine arzularına ve alışkanlıklarına doğru sürüklenmekten, kendi nefsinden hevasına göre amel ediyorken aklıyla amel eden ve topluma faydalı olan bir insan inşa etmek için nefsini eğitmek ve onu insanı sair canlılardan ayırt eden düşünmeyi mükemmel şekilde icraya alıştırmak yoluyla kurtarmaya güç yetirmesi ile istidlal etmesine gelince; inkâr edilmesi mümkün olmayan ve iradenin müstakil olduğu görüntüsüyle ortaya çıkan bütün bu hususlar, tabi olduğu şeyin değişiminden ve hevaya tabi olmaya dönmekten ibaret olmasından başka bir şey değildir. Hadise tamamıyla bir sâikin başka bir sakile galip gelmesi ve sâiklerden güçlü olanla amel etmesine racidir.

Geriye müellifin şu sözü kaldı:[489] "İhtiyarın varlığını teslim, sadece köklü bir in-

489. Müellifin sözlerinin çoğunu telif, cem ve özetle açıklamaya çalıştık.

sancın muktezası değil bilakis kaçınılmaz bir vazifedir de. O olmasaydı insan hayatı anlamını kaybeder ve istikametinden sapardı. Bütün faraziyeler de saygıya değer görülürdü. İlim ve nazar (akli istidlal) açısından icabilik ne kadar tercih li olursa olsun içinde onu amel yönünden mağlup ve merdud yapacak bir şey vardır. Bizler ahlaka muhalif bir mezhebin vicdanı olmayan bir ilmin batıl olduğuna hükmederiz."

Biz de diyoruz ki: Müellifin bu sözü bazı mütekaddim ve müteahhir İslâm âlimlerinin Eş'ârîlerin vasıta yoluyla cebir görüşünün kulların amellerinden sorumlu olmayı ikrar esasına aykırı olduğu zanlarına, yine bazı müteahhirlerin beşerin külli ve cüzi iradesi üzerinde Allah'ın iradesinin hâkimiyetinin insanı gayret, amel ve ilerlemeden engelleyeceği onu tembellik ve gericiliğe sevk edeceği zanlarına benzemektedir. Böylece doğulu ve batılı âlimlerden çoğu bu ilmi meseleyi tetkiki amel tarafından bir şeyle karıştırmışlar ve meselenin hakikatini bilmenin neticesinin amelin düşmesi olmasından korktular. Bize göre amel bu ilmi meselelerin konusudur. Ve amel mesele için konunun gerekliliği derecesinde lazımdır. Biz insanın amellerine; onları nasıl işlediğine, işlerken ihtiyarı olup olmadığına, şayet ihtiyarı varsa o, sebeplere ve sâiklere bağlı olmadan müstakil midir yoksa bunlara bağlı, bunlarla mukayyed midir tarafından bakıyoruz. Her halükârda fiil ve amel meselenin konusu ve incelemenin mahallidir. Hakkı mahfuzdur. İster insanın muhtar olduğu halde ister muceb olduğu halde vuku bulsun. Yoksa insan muhtar ise fiil vuku bulur, muceb ise vuku bulmaz da yerinin tembellik alır, değildir. Biz ihtiyarı inkâr edip icabı kabul etsek şöyle derdik: Amel yine vakidir. Ancak ihtiyar yerine icab ile... Dolayısıyla iki mezhep arasındaki fark amelin vuku bulup bulmamasında değil nasıl vuku bulduğundadır. Ameli ile amelde icabı benimseme arasında bir fark yoktur. Bilakis amelin icabı ameli, ihtiyarın teyit etmesinden daha çok teyit eder. Sonra kendisinden icabın doğduğu sebebe dayanma konusunda amel ile tembellik arasında bir fark yoktur. Eğer benimseme sebebe bağlılıktan dolayı amele halel getiriyorsa aynı zamanda tembelliğe yani ameli bırakmaya da halel getirir. Amel ile ameli bırakmaya halel getirmesinin bir manası yoktur. Dolayısıyla sadece amele halel getirmesinin bir manası yoktur.[490]

"Bu tahkikten, ihtiyar görüşünü benimsemenin iradeyi güçlendirme hizmeti aracılığıyla ahlaka hizmet ediyor olmasının, icab görüşünü benimsemenin ise iradeyi zayıflatmaya hizmet aracılığıyla ahlakı yıkıcı olmasının doğruluğu yoktur. Çünkü ahlakın irade kuvveti üzerine, zıddının da irade zayıflığı üzerine bina edildiğini kabul etmiyoruz. İnsanın nice kuvvetleri vardır ki onu azgınlığa ve düşmanlığa sürükler. Bu gücün meydana geldiği sırada iradesinde zafiyetin meydana geldiğini iddia

490. Amel konusunun bu kitapta ayırdığımız özel bölümde daha ziyade izahı vardır.

etmemek mümkün değildir. İşin hakikati şudur: İnsan iradesi, aklının, güzel eğitimi ve çevresinin imdâd ettiği ulvi sâikler ile hevasının, kötü eğitimi ve çevresinin imdat ettiği süfli sâikler arasındadır. Kuvvet yahut zaaf iradesinde değil bu sâiklerdedir. İrade de ancak bu iki sâik türünden galip olanla beraberdir.

Birinci imdâd da muhtelif şahıslara nispetle o muhtelif sâikleri yaratan Allah'tandır. Kendisi isle iki taraftan birinin sâikinin galip olmasını tamamlayan son imdâd da yine kul ile kalbi arasına giren ve engel olan Allah'tandır.

"İcab ve ihtiyar mezhepleri arasında insanları amellerinden dolayı sorumlu tutulup tutulmaması açısından farka, bu farkın da iki mezhep mensuplarının ahlakları üzerinde etkili olmasına gelince, insanın sorumluluğunu ilmi görmeyen icabinin kötü amellerden fıtratının temizliğine dönen vicdanı ve kalbinde bulunan bir maniden dolayı kaçınıyor olması mümkündür. Hatta sorumluluk açısından kaçınmasını sağlamasa da iyiyi kötüden, ayırma açısından sağlayan ilminden dolayı kaçınabilir. Belki de mezhep olarak icabi olan biri akıl kuvveti ve karakterinin düzgünlüğünden dolayı amelde ihtiyari olandan daha salih olabilir. Ancak durum ne kadar böyle olursa olsun ilmi mezhebinden ve akli anlayışından bunu ispat eden bir delil bulmadığı için amellerde sorumluluğu inkâr eden icabinin (kötü amellerden alıkoyan) engelinin mutlaka, bütün hal ve şartlarda eşit olan ancak sorumluluk inancında ondan ayrılan ihtiyariden daha eksik olacaktır. Ancak Allah katındaki mesuliyetini, kalbinin ve vicdanının ona dair şahitliği ile teyit edilmiş olan haber vermesi üzerine bina edilen itiraz ile ikrar edilen ve bu durum ilmi mezhebini insanın sorumluluğunu inkâr edecek dereceye ulaşmaktan engelleyen cebri kimseye gelince o bu mahzurdan emniyet içerisindedir. Buna karşın icabi bundan emin değildir. Daha önce sorumluluk meselesi ile insanın Allah'ın genel meşieti altındaki konumu arasını uyuşturma problemi konusunu tahkik etmiştik. Burada maddeci icabilik ile dini cebriye arasındaki farka dair anlattıklarımız araştırma ve münakaşa gayretlerini icabilikle sınır tutan ve kendileri lâdini olmamalarına rağmen dini cebriyeyle ilgilenmeyen Batılı müelliflerin nazarlarının kasır olmasından kaynaklı sayılmaya pekâlâ münasiptir. Onlar dini cebriye mensuplarının kadrini hakkıyla takdir etmediler. Hatta ne onları ne de mahza cebir ile vasıta yoluyla cebir dallarına ayrılan mezheplerini anlayabildiler. İnsanın ihtiyarının Allah'ın ezeli ilmi ile kayıtlı olmasına cevap olarak söyledikleri sözleri -nitekim bu sözü kitabını Ahmet Naim Bey'in tercüme ettiği ilk müelliften nakletmiştik, ikinci müellifin söyledikleri de ondan pek uzak durmaz- kavramadaki seviyelerini göstermektedir."

Burada *Tahte Sultan el-Kader*'den nakletmeyi istediklerim bitmiş bulunmaktadır. Böylece *Mevkifu'l-Akl* kitabımızın üçüncü cildi de burada bitmiş olmaktadır... Hamd, minnet, fazl (lütuf) hepsi başta ve sonda onundur.

DÂRU'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ

Elinizdeki kıymetli eser Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecinde Şeyhu'l İslâm olan, ilmî çalışmalarının yanında, Batılılaşmanın çok yoğun olduğu, ulemânın etkisinin tükendiği ve nihâyet İslâm'ı devletten ayırarak Türkiye'nin laik bir düzene geçtiği dönemde mücadelesini bütün imkanlarıyla sürdürmüş, kendisinden sonra gelen nesillere güzel bir örneklik bırakmış olan Şeyhu'l İslâm Mustafa Sabri Efendi (rahmetullâhi aleyh)'e aittir. Kendisi vatanından ayrılıp Mısır'a gittiğinde en azından el-Ezher gibi köklü bir kuruma ev sahipliği yapan Mısır'daki ilmî havzanın mensuplarının daha şuurlu olmasını beklerken, aksine boğazına kadar akide ve fikirde sapmış, siyasi bakışta Batıcılaşmış bir ortam buldu. Orada geçirdiği yıllar içinde birçok kitap yazan Şeyhu'l İslâm, gerek modernistlere yönelik tenkidleri, gerekse hilâfeti müdafaa ettiği yazılarıyla geriye hatırı sayılır bir külliyât bıraktı. Yazdığı kitapların en önemlisi ve de hacimlisi ise elinizde bulunan Mevkıfu'l Akl isimli meşhur eseridir. Müellif merhum, eserinin muhtevasını 4 bölüme ayırmış ve şöyle demiştir:

"1-Allah'ın varlığını ispat meselesi... Hem de pozitif ilimlerden daha alt derecede olmayacak hatta bunları aşacak kıymet ve kuvvette ilmi olarak ispat etmek.

2-Vahdet-i vücud meselesi ve bu anlayışın doğduğu kaynak.

3-Mucizenin mümkün olması meselesi. Bununla beraber nübüvvetin ispatı, içinde yaşanacak ba's, haşr, mükâfat ve azap hususlarıyla beraber ahiret hayatının ölümden sonra dirilmenin ispatı...

4-Dini devlet işlerinden ayırmayı, İslâm kabul eder mi, ümmetin maslahatı bu ayırımı gerektirir mi yoksa men mi eder meselesi..."

9 786258 230284